This is a reproduction of a library book that was digitized by Google as part of an ongoing effort to preserve the information in books and make it universally accessible.

Google™ books

https://books.google.com

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

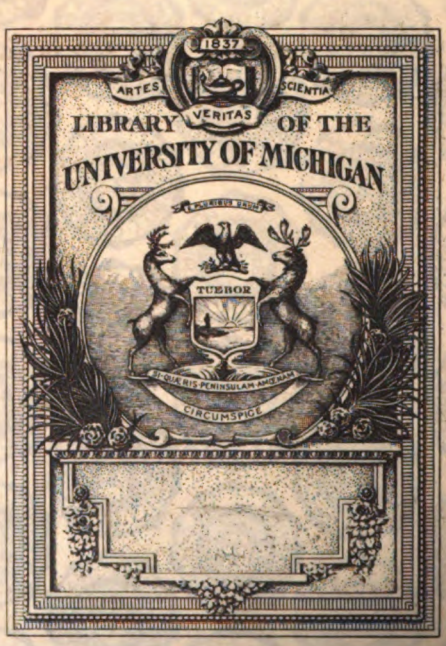
+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

B 1,178,515

Google



Digitized by Google

ILIAS.

hter und Dubois
n Blicke als zu-
ium vicinarum,
de ratione sol-
veiter in diesem
eten und nach
enaia vermutet
S. 463, 3). Er
l Ausführungen
ngen.
den; sie kehrt
ieder (Rev. des
Einzelerklärung
keiner Stelle
Zuwachse von
ß sich die ur-
zig Zeilen des
im Wortlaute
inblick in die
e 77 v. Chr.,

om aus dem
erhielt (Ath.
r Handschrift
geschriebene
st 'un jardin
ken gegeben,
Reste zweier
chtbar'. Da
heint — ich

Digitized by Google

Digitized by Google

805
H5

Digitized by Google

Digitized by Google

HERMES

ZEITSCHRIFT FÜR KLASSISCHE PHILOLOGIE

HERAUSGEGEBEN
VON

RICHARD HEINZE UND ALFRED KÖRTE

EINUNDSECHZIGSTER BAND

BERLIN
WEIDMANNSCHE BUCHHANDLUNG
1926.

Digitized by Google

Digitized by Google

INHALT

Seite

W. BAEHRENS, Zu der siebenten Ekloge Virgils 382

E. BETHE, Programm und Festzug der großen Dionysien . . . 459

A. BUSSE, Peripatos und Peripatetiker 335

O. CUNTZ, Zum Briefwechsel des Plinius mit Traian 192

F. HEINEMANN, Ammonios Sakkas und der Ursprung des Neuplatonismus 1

R. HEINZE, Zu Senecas Apocolocyntosis 49

R. HELM, Die Liste der Thalassokratien in der Chronik des Eusebius 241

G. L. HENDRICKSON, Occentare ostium bei Plautus 79

F. JACOBY, Hesiodstudien zur Theogonie 157

A. KLOTZ, Zum Culex 28

A. KÖRTE, Euripides oder Menander? 134

W. KRANZ, Diotima von Mantineia 437

A. MAUERSBERGER, Plato und Aristipp 208. 304

F. MÜNZER, Ein unverstandener Witz bei Varro R. R. II 5, 5 . . 263

E. PREUNER, Die Panegyris der Athena Ilias 113

O. SCHROEDER, *Πρόκνη* 423

B. SNELL, Die Sprache Heraklits 353

R. SOMMER, T. Pomponius Atticus und die Verbreitung von Ciceros Werken 389

M. WELLMANN, Hippokrates, des Thessalos Sohn 329

L. WICKERT, Ein neues lateinisches Grabgedicht 448

U. v. WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, Lesefrüchte 277

E. ZIEBARTH, Die *ἱερὰ συγγραφή* von Delos 87

Digitized by Google

MISZELLEN

Seite

O. CUNTZ, Berichtigung zu S. 200 f. 352

A. B. DRACHMANN, Zu Platons Staat 110

F. HILLER von GAERTRINGEN, Nochmals Apollon Erethimios 476

R. HOLLAND, Zu den Indika des Ktesias 235

A. KÖRTE, Nachtrag 350

S. LURIA, Eine politische Schrift des Redners Antiphon aus Rhamnus 343

P. MAAS, Euripides' Iph. Taur. 831 ff. 240

W. MOREL, Zu Hesiod, Apollonius Rhodius und Varro Atacinus . 231

J. MORR, Des Gorgias Palamedes und Xenophons Apologie . . 467

J. MUSSEHL, Zu Pap. Oxy. III 471 111

E. PREUNER, Ἀχιλλεὺς Χαιρήμονος 239

Zum attischen Gesetz über die Speisung im Prytaneion 470

D. S. ROBERTSON, Euripides oder Menander? 348

L. SADÉE, Zu Sophokles Aias 222. 352

O. WEINREICH, Zu Senecas Apocolocyntosis c. 13 237

M. WELLMANN, Zu Demokrit 474

A. WILHELM, Zu Appian und zu Dion von Prusa 465

REGISTER 478

Digitized by Google

AMMONIOS SAKKAS UND DER URSPRUNG DES NEUPLATONISMUS.

Man hat gemeint, daß jedes Werk eines Künstlers, jede Äußerung eines Denkers ohne weiteres als Ausdruck seines Innenlebens gewertet werden könne, daß der Mensch in seinem Werk lebe, daß eine Identität von Schöpfung und Schöpfer bestehe. In Wirklichkeit sind die Verhältnisse unendlich viel komplizierter. Innerhalb des individuellen Ganzen eines Lebens oder einer Zeitepoche hat das Werk eine durchaus wechselnde Bedeutung, die zwischen dem Pol des einfachen naiven, unstilisierten Ausdruck des Gedankens und dem Gegenpol schwanken kann, wo das Werk nur noch Zuflucht, Schatten, Versteck für den Schaffenden ist. Ist es schon hier schwer, den Menschen in seinem wirklichen Sein zu fassen, wieviel schwieriger wird die Problemlage, wenn die direkte Objektivation in einem selbstgeschaffenen und sprachlich fixierten Werk fehlt und wir auf indirekte Spiegelungen angewiesen sind. Und gerade diese Geister sind weltbewegend und locken uns wieder und wieder in ihren Bann. — Vielleicht ist es vermessen, Ammonios Sakkas mit Christus und Sokrates zusammenzustellen, denn er ist von weit geringerem Format, aber in diesem sind sie verwandt: ganz in der direkten Wirkung aufgehend, ganz sich der Lebensaufgabe, der Erweckung der Menschen hingebend, in der unmittelbaren Beziehung von Mensch zu Mensch Genüge findend und jede Vermittlung durch ein geschriebenes Wort scheuend, sind sie über ihre Zeit hinausgewachsen und Urheber weltgeschichtlicher Phänomene geworden, der eine der attischen Philosophie und des europäischen wissenschaftlich-ethischen Verantwortungsbewußtseins, der andere des Christentums, der dritte des Neuplatonismus. Es gehört zur Wesenheit dieser Geister, nur an konkreten, durch Menschen verkörperten und mit ihnen verbundenen Problemen sich zu entzünden, wie Holz, nur wenn es sich an Holz reibt, einen Funken gibt: sie haben infolgedessen die Funktion des Entzündens, Entflammens und versinken deshalb leicht ins Dunkel, wenn die

Digitized by Google

entflammten Seelen nicht zufällig ein Bild des Meisters zurückstrahlen. Sie leben in und aus der Gemeinschaft, Sokrates in der Öffentlichkeit der Polis, Ammonios in dem kleinen Kreise eines Bundes von Schülern, der sich um ihn schart. Ihr Antipode ist der Büchergelehrte, der nur aus sich und seiner irrealen Welt lebt, im direkten Verkehr völlig unzugänglich, langweilig, schweigsam, ja feige ist, im Schreiben aber lebendig aus sich herausgehend, mutig, aggressiv wird.

Ammonios hat nicht das Glück gehabt, einen Platon als Schüler zu finden, vielleicht auch waren die Seelen dieses dritten nachchristlichen Jahrhunderts schon zu vereinsamt, fühlte sich jede einzelne schon zu sehr als bloßen Ausdruck eines übersinnlichen Göttlichen, daß selbst, wenn Platon ein Schüler dieses Mannes geworden wäre, er nun nicht mehr Hymnen auf den Menschen Ammonios gedichtet hätte, wie er es einst auf Sokrates tat; nein, auch er hätte einstimmen müssen in den Hymnus auf das Göttliche als das Einzig-Eine, der sich mit Notwendigkeit der Seele Plotins entrang. So hat es zunächst den Anschein, als ob die Einheit der Gestalt des Ammonios uns völlig entglitte und als ob wir uns der gänzlich unmöglichen Aufgabe gegenübergestellt sähen, aus den tausend Lichtreflexen eines wellenbewegten Meeres die Gestalt und innere Konstitution der Sonne zu rekonstruieren. An Stelle objektiver Bilder scheinen zunächst nur subjektive Eindrücke näherer und fernerer Schüler überliefert zu sein. Aber schon dieses ist nicht wenig. Daß Longin ihn hochschätzt, daß die Späteren ihn den Gottgelehrten (θεοδίδακτος) nennen, wiegt freilich nicht soviel wie das Verhalten Plotins. Wenn eine so tief veranlagte, so scharf denkende und so ernst um die Wahrheit ringende Persönlichkeit wie er, als er, unbefriedigt von den Philosophenschulen Alexandrias sich abwendend, zu ihm kam, ausrief: diesen suchte ich, und elf Jahre bei ihm blieb, so muß es sich um einen seltenen, originellen, tiefen und umfassenden Geist gehandelt haben. Seine Wirkung auf Plotin können wir uns nicht tief genug vorstellen. Denn dieser bewegt sich zunächst nicht nur im Gedankenkreise seines Lehrers, sondern setzt auch dessen Lebensstil fort, was bei einem, der das vierte Jahrzehnt seines Lebens vollendet, schon etwas bedeuten will. Lange Zeit hindurch schrieb er nichts, doch nahm er, wie Porphyrios uns berichtet (V. Pl. 3), „aus dem Umgang mit Ammonios den Stoff zu seinen Untersuchungen; und so blieb es volle zehn Jahre, indem er mit einigen verkehrte, aber nichts schrieb." Was aber war der Inhalt

Digitized by Google

dieser Lehre, welche die Schüler als eine Art Geheimwissen betrachteten und nicht zu veröffentlichen sich gegenseitig verpflichteten? Das ist das große Rätsel und zugleich eine geistesgeschichtliche Frage ersten Ranges. Was weiß uns die Forschung heute über des Ammonios Lehre zu berichten? So gut wie nichts. Ob wir Zeller oder irgendein anderes Lehrbuch aufschlagen, ist dabei gleichgültig, denn die Abweichungen sind unbedeutend. Wie ist diese Lücke auszufüllen? Gibt es wirklich keine Wege, das Wissen über die Lehre dieses Mannes zu vermehren? Welches ist seine geistesgeschichtliche Bedeutung? Wie verhält er sich zu Plotin? Wodurch wurde er der Begründer des Neuplatonismus? Hängt dieses vielleicht in ihm und durch ihn mit dem Christentum zusammen, da er ursprünglich Christ gewesen sein soll? — Das sind Fragen von so zwingender Notwendigkeit, daß ohne ihre Beantwortung ein wesentlicher Teil der spätantiken Geistesgeschichte im Dunkel bleibt.

Die erste Frage ist die nach den Quellen. Es stehen uns im wesentlichen zwei zur Verfügung: Nemesios und Hierokles. Die Forschung hat bislang wesentliches Interesse an dem Bericht des Nemesios genommen, der im zweiten und dritten Kapitel seiner Schrift *Περὶ φύσεως ἀνθρώπου* ausdrücklich Lehren des Ammonios, „des Lehrers Plotins" anführt. Zeller glaubte diese Berichte als unzuverlässig abtun zu können. v. Arnim dagegen zeigte, daß dem Nemesios für Kapitel 3 Porphyrios *σύμμικτα ζητήματα* als Quelle vorgelegen habe und daß auf dieselbe Quelle ein entsprechender Abschnitt aus Priskians Solutiones ad Chosroën zurückgehe. Ferner wies er darauf hin, daß bei Priskian von einem gewissen Theodotus und einer Sammlung der Vorträge des Ammonios die Rede ist (aestimatus est autem Theodotus nobis opportunas occasiones largiri ex Collectione Ammonii scholarum et Porphyrius ex Commixtis Quaestionibus Jamblichusque de anima scribens). Diese Aufzeichnungen der Vorlesungen hätten dem Porphyrios vorgelegen. „Da wir", schreibt er, „die Überlieferung gewissermaßen bis zum Munde des Ammonius zurückverfolgen können, liegt kein Grund vor, an ihrer wesentlichen Richtigkeit zu zweifeln. Freilich werden wir guttun, uns eben an das Wesentliche zu halten. Denn wer bürgt uns dafür, daß nicht der ganze Abschnitt schon von Porphyrios stilistisch überarbeitet, vielleicht sogar ohne besondere Absicht inhaltlich modernisiert, d. h. seinem historisch späteren Standpunkt angepaßt worden war? Weniger erheblich werden die Abweichungen gewesen sein, die

Digitized by Google

sich Nemesios erlaubte, obgleich auch er, wie wir sahen, nich
wörtlich abschrieb und wohl manches ihm überflüssig Sche
weglieβ." Daher dürfe man künftig wenigstens das dritte I
der Würdigung und Darstellung des Ammonios zugrunde
Daß auch der Abschnitt im zweiten Kapitel Ammonios g
daran zweifelt v. A. nicht, meint aber, daß man erst für die Ne
des Numenius, die er für ein Mißverständnis hält, eine befriedi
Erklärung geben müsse[1]). Diesen Aufstellungen ist dann v
Zeller in einem Aufsatz: „Ammonius Sakkas und Plotinus" entg
getreten. Die angebliche Aufzeichnung der Vorträge des Amm
habe keine sichtbare Spur in den Schriften der neuplatonis
Schule gelassen, was doch bei dem großen historischen Inte
dieser Männer hätte geschehen müssen. Überdies müsse man, v
Nemesios recht hätte, auf Ammonios „mit Plotins Psychologie
die Grundlehren seiner Metaphysik, die Lehre von der herabsteige
Stufenfolge der göttlichen Erzeugnisse und insbesondere von der
einanderfolge des Nus und der Seele beilegen, die hier (1
bereits als etwas Feststehendes und Anerkanntes erscheint", damit auch „die monistisch-emanatistische Konstruktion des U
sums wenigstens in ihren leitenden Gedanken" zurückführ
Kurz, er sah in Nemesios Bericht eine spätere Kompilation, letzten Endes auf eine selbständige Bearbeitung der plotinis
Psychologie durch Porphyrios im genannten Werk zurückgehe, sie hielt sich Hierokles in seinem Abriß der neuplatonischen Le
oder, wie er sagt, der Lehre des Ammonius Sakkas und ebenso
50 Jahre später Ammonius, des Hermias Sohn, in den Lehrvorträgen, die Theodotus niederschrieb. Jener ist von Nemesius, diese sind
von Priscian benützt worden"[3]).

Diese Argumentationen Zellers sind nun keineswegs zwingend, vielmehr nur ein Beweis dafür, wie eine negative Einstellung alles auf den Kopf zu stellen vermag. Denn es besteht sehr wohl die Möglichkeit einer Überlieferung auf dem von Arnim aufgezeigten Wege, und es liegt keinerlei Grund vor, die genannte Stelle bei Priskian durch Deutung auf Ammonius, des Hermias Sohn, zu entwerten. Im Gegenteil wird sie gestützt durch die Tatsache, daß in der Schule des Plotin die gleiche Gewohnheit herrschte. Auch

1) Quelle der Überlieferung des Ammonius Sakkas. Rh. M. XLII (1887) 276f.

2) Arch. f. Gesch. d. Phil. VII 307. 3) a. a. O. 311.

Digitized by Google

Amelius hat *σχόλια ἐκ τῶν συνουσιῶν* und zwar etwa 100 Bücher verfaßt, wahrscheinlich besonders in der Zeit, als Plotin seine Vorträge noch nicht fixierte. Kein Mensch denkt daran, aus dem Nichtnennen dieser Aufzeichnungen im späteren Neuplatonismus auf ihre Nichtexistenz zu schließen, wie überhaupt ein solcher Schluß in jedem Falle überaus zweifelhaft ist. Die ganz unbegründete Annahme des Hierokles als Quelle des Nemesios wird schon rein äußerlich durch die Ansetzung der Lebenszeit des Nemesios durch Jäger und Domanski vereitelt. Was endlich über die bei Annahme der Richtigkeit der Überlieferung entstehende Unselbständigkeit Plotins gesagt wird, ist erstens sachlich nicht zutreffend, wie wir des einzelnen noch sehen werden, und zweitens: sollte sich die Originalität Plotins als geringer herausstellen als sie uns erscheint, selbst dann hätte eine vorurteilsfreie Forschung noch kein Recht, sie zu verwerfen. Die Worte des Porphyrios: *ἐκ τῆς Ἀμμωνίου συνουσίας ποιούμενος τὰς διατριβάς* und *τὸν Ἀμμωνίου νοῦν φέρων ἐν ταῖς ἐξετάσεσιν* und endlich die überaus plastische Erzählung, daß Plotin, als eines Tages sein Mitschüler Origenes in die Vorlesung kam, plötzlich aufgehört und gesagt habe, indem er über und über rot wurde, der Eifer erkalte, wenn der Redner wisse, daß sein Vortrag sich an Wissende richte, beweisen, wie eng der Zusammenhang der Schule gewesen ist.

Wir haben also keinen Grund, den Bericht des Nemesios zu verwerfen[1]). Ob er ihm durch Porphyrios vermittelt ist oder nicht, ist eine sekundäre Frage. Wir dürfen mit den nötigen Kautelen die beiden Kapitel des Nemesios zur Darstellung heranziehen, und zwar ist das eigentlich wesentliche das dritte Kapitel, während das zweite nur negativ ist, es drückt den Gedanken aus, daß die Seele kein Körper sei. Da dasselbe im dritten Kapitel positiv ausgedrückt wird, ist es von minderem Interesse, welcher der einzelnen negativen Beweise des früheren Abschnittes Ammonios oder Numenios angehört. — Die inhaltliche Interpretation dieser Abschnitte stelle ich zunächst zur Vermeidung von Wiederholungen zurück, sondern frage: was steht uns an weiterem Material zur Erschließung der Lehre des Ammonios Sakkas zur Verfügung?

1) Auch Jäger, Nemesios von Emesa (1914) 65, 1 spricht sich gegen Zeller aus. Bemerkt sei, daß v. Arnim in seiner Darstellung der griechischen Philosophie in der Kultur der Gegenwart 2. Aufl. 1913 den Bericht des Nemesios nicht verwertet.

Digitized by Google

Die Problemlage ist heute den genannten Forschern gegenüber insofern eine andere, als wir uns nicht mehr mit der Konfrontierung der plotinischen Lehre im allgemeinen mit der seines Lehrers zu begnügen brauchen. Wir können vielmehr ausgehen von dem Anfangsstadium der plotinischen Lehre. Denn wenn überhaupt ein Zusammenhang des Schülers und des Lehrers besteht, so muß er hier am größten gewesen sein. Dieser Zustand des plotinischen Denkens ist für uns nun zweifellos erfaßbar: in gröberen Umrissen, wenn man an der Richtigkeit der für historisch gehaltenen Reihenfolge des Porphyrios festhält, in schärferen Linien, wenn man diese willkürliche Annahme fallen läßt und nun die tatsächlich zusammengehörigen Komplexe vereinigt. Es ist wahrscheinlich, daß die Lehre des Ammonios nicht mehr enthalten hat als der erste Standpunkt Plotins. Wiederum aber gehen wir nicht von der Analyse dieser Schriften aus, um nicht der Gefahr einer Konstruktion zu verfallen, sondern sehen uns nach weiteren Quellen für die Lehre des Vaters des Neuplatonismus um.

Ganz mit Unrecht hat man bislang den Bericht des Hierokles über die Lehre des Ammonios Sakkas vernachlässigt; denn daß es sich da nicht um einen Abriß der neuplatonischen Doktrin (Zeller a. a. O. 311) handelt, geht daraus hervor, daß hier eine ganz primitive, von der späteren Entwicklung weit überholte Lehre gebracht wird, die dem Hierokles freilich näher liegt als der später darüber aufgeführte Hochbau. Daß Hierokles aber nicht seine eigenen Ansichten, sondern die des Ammonios gibt, wird ein Vergleich von Phot. Bibl. 251 p. 416 b 6 ff. mit 214 p. 172 a 22 ff lehren, deren Verwandtschaft schon Elter[1]) bemerkt hat.

Nachdem es c. 251 p. 461 a 30 geheißen hat: *καὶ διέμεινε τοῦτο τὸ πάθος ταῖς φιλοσόφοις διατριβαῖς ἐνσκῆψαν ἕως Ἀμμωνίου τοῦ Ἀλεξανδρέως τοῦ θεοδιδάκτου. οὗτος γὰρ πρῶτος ἐνθουσιάσας πρὸς τὸ τῆς φιλοσοφίας ἀληθινόν, καὶ τὰς τῶν πολλῶν δόξας ὑπεριδὼν τὰς ὄνειδος φιλοσοφίᾳ προστριβομένας, εἶδε καλῶς τὰ ἑκατέρου καὶ συνήγαγεν εἰς ἕνα καὶ τὸν αὐτὸν νοῦν, καὶ ἀστασίαστον τὴν φιλοσοφίαν παραδέδωκε πᾶσι τοῖς αὐτοῦ γνωρίμοις, μάλιστα δὲ τοῖς ἀρίστοις τῶν αὐτῷ συγγεγονότων, Πλωτίνῳ καὶ Ὠριγένει καὶ τοῖς ἑξῆς ἀπὸ τούτων* fährt er fort:

1) Zu Hierokles dem Neuplatoniker, Rhein. Mus. LXV (1910) 175 f.

Digitized by Google

c. 251 p. 461 b 1:

ὅτι Πλάτωνά φησι τὰς ἀνθρωπίνας μόνας ψυχὰς μετενσωματοῦσθαι, καὶ ταύτας οὐχ ἁπλῶς, ἐξ ἀνθρώπων δὲ μόνον εἰς ἀνθρώπους. ἐξ ἀλόγων δὲ ζῴων εἰς ἀνθρώπους μετάβασιν ἢ εἰς ἄλογα ἐξ ἀνθρώπων οὐδαμῶς αὐτόν φησι δοξάζειν.

Vgl. c. 214 p. 172 b 19

ἀλλὰ γὰρ ταῦτα μὲν ἔστιν ἰδεῖν τῷ τοῦ ἀνδρὸς ἐμφερόμενα γράμματι· ὁ πλεῖστος δ'αὐτῷ καὶ μέγας ἀγὼν ἡ τῶν ἀνθρωπίνων ψυχῶν ἐστὶ προβιοτὴ καὶ μετενσωμάτωσις, τὸν μὲν ἐξ ἀλόγων ζῴων ἢ εἰς ἄλογα μεταγγισμὸν οὐκ ἀναδεχόμενος, τὴν δὲ ἐξ ἀνθρώπων εἰς ἀνθρώπους μεταβολὴν σπουδαιολογούμενος.

c. 251 p. 461 b 6:

ὅτι δημιουργὸν θεόν, φησί, προϋφίστησιν ὁ Πλάτων ἐφεσπῶτα πάσης ἐμφανοῦς τε καὶ ἀφανοῦς διακοσμήσεως ἐκ μηδενὸς προϋποκειμένου γεγενημένης· ἀρκεῖν γὰρ τὸ ἐκείνου βούλημα εἰς ὑπόστασιν τῶν ὄντων. τῆς δὲ σωματικῆς φύσεως συντεταγμένης τῇ ἀσωμάτῳ δημιουργίᾳ κόσμον ἐξ ἀμφοῖν συνίστασθαι τελεώτατον, διπλοῦν ἅμα καὶ ἕνα· ἐν ᾧ ἄκρα εἶναι καὶ μέσα καὶ τελευταῖα·

ὧν τὰ μὲν πρῶτα οὐράνια καλεῖ καὶ θεούς,

τὰ δὲ μέσα (λογικὰ) αἰθέρια καὶ δαίμονας ἀγαθούς,

ἑρμηνέας τε καὶ ἀγγέλους τῶν συμφερόντων ἀνθρώποις γινομένους, τὰ δὲ τελευταῖα (λογικὰ καὶ) περίγεια καὶ ἀνθρωπίνας ψυχὰς

ἢ ἀθανάτους ἀνθρώπους.

c. 214 p. 172 a 22:

καὶ κατὰ Πλάτωνα θεὸν αὐτῷ προυφίστησι ἡ σκέψις πάσης ἐμφανοῦς τε καὶ ἀφανοῦς δημιουργὸν διακοσμήσεως, ἣν ἐκ μηδενός φησιν ὑποκειμένου προαγαγεῖν τὸν τεχνίτην. ἀρκεῖν γὰρ αὐτῷ εἰς ὑπόστασιν τῶν ὄντων τὸ βούλημα. τῆς δὲ σωματικῆς οὐσιώσεως τῇ ἀσωμάτῳ συντεταγμένης δημιουργίᾳ κόσμον ἐξ ἀμφοῖν τελεώτατον, διπλοῦν τε ἅμα καὶ ἕνα, συστῆσαι. ἐν ᾧ ἄκρα καὶ μέσα καὶ τελευταῖα τὴν κοσμοποιὸν σοφίαν κατὰ φύσιν διακρῖναι· ὧν τὰ μὲν πρῶτα λογικὰ οὐράνιά τε καὶ θεοὺς καλεῖσθαι· ἃ δὲ ἡ μετ' ἐκεῖνο τὸ σύστημα ἔχειν ἔλαχε χώρα λογικά, αἰθέρια καὶ ἀγαθοὺς δαίμονας ὀνομάζει, τῶν τε συμφερόντων ἀνθρώποις ἑρμηνέας τε καὶ ἀγγέλους γενομένους· τὸ δὲ ἀνθρώπειον φῦλον τὴν τελευταίαν τάξιν ἐπέχειν, οὗς περίγειά τε ζῷα καὶ ἀνθρωπίνας ψυχὰς καὶ (ὡς ἂν εἴποι Πλάτων) ἀθανάτους ὀνομάζε-

Digitized by Google

σθαι ἀνθρώπους. τὰ δὲ τρία ταῦτα γένη ὡς ἐν ἑνὶ ζῴῳ ἢ χορῷ καὶ συμφωνίᾳ συνηρτῆσθαι μὲν ἀλλήλοις, ἀσύγχυτον δὲ τῇ ἑνώσει καὶ ἀλληλουχίᾳ τὴν κατὰ φύσιν αὐτῶν διάκρισιν συντηρεῖσθαι. καὶ ἡγεῖσθαι μὲν τῶν καταδεεστέρων τὰ προτεταγμένα, πάντων δὲ αὐτῶν βασιλεύειν τὸν πατέρα θεὸν καὶ δημιουργόν. καὶ ταύτην τὴν πατρονομικὴν αὐτοῦ βασιλείαν πρόνοιαν καὶ νομίζεσθαι καὶ εἶναι, ἥτις ἑκάστῳ γένει τὰ προσήκοντα διανέμει· τὴν μέντοι γε τῇ προνοίᾳ συνεπομένην δίκην εἱμαρμένην καλεῖσθαι. εἰς ἑνὸς γὰρ πλείω σημαινόμενα τοῦ τῆς εἱμαρμένης ὀνόματος ὑπὸ τῶν χαιρόντων ταῖς καινοτομίαις κατασκεδασθέντος, οὐκ ἄλλην νομίζειν αὐτὸν εἱμαρμένην ἀλλ' ἣν Ἀριστοτέλει καὶ Πλάτωνι νομίζειν δίδωσι. τήν τε γὰρ τῶν γενεθλιαλόγων ἀλόγιστον ἀνάγκην οὐδ' ὅλως προσίεται, οὐδὲ τὴν Στωικὴν βίαν, οὐ μὴν ἀλλ' οὐδ' ἣν ὁ ἐξ Ἀφροδισιάδος δοξάζει Ἀλέξανδρος τῇ Πλατωνικῇ τῶν σωμάτων φύσει εἰς ταυτότητα περιάγων ταύτην, ἀλλ' οὐδὲ τὴν ἐπῳδαῖς καὶ θυσίαις παρατρεπομένην γένεσιν, ἐκείνην δέ, καθὼς ἔφημεν[1]), πρεσβεύει, ἣν οἱ περὶ Πλάτωνα βούλονται· ἥτις τῶν ἐκβαινόντων κατὰ τὸν τῆς προνοίας θεσμὸν δικαστικὴ τοῦ

καὶ τῶν μὲν ὑποβεβηκότων τὰ προηγούμενα ἀεὶ ἡγεῖσθαι, πάντων δὲ βασιλεύειν τὸν ποιητὴν αὐτῶν θεὸν καὶ πατέρα. καὶ ταύτην τὴν πατρονομικὴν βασιλείαν αὐτοῦ πρόνοιαν εἶναι τὴν ἑκάστῳ γένει τὰ προσήκοντα νομοθετοῦσαν· τὴν δὲ ταύτῃ ἑπομένην δίκην εἱμαρμένην καλεῖσθαι.

οὐ γὰρ τὴν τῶν γενεθλιαλόγων ἀνεπιλόγιστον ἀνάγκην ⟨προσίεται Needham⟩ οὐδὲ τὴν Στωικὴν βίαν, οὐδ' ἣν Ἀλέξανδρος ὁ Ἀφροδισιεὺς οἴεται, εἰς ταὐτὸν τῇ Πλατωνικῇ τῶν σωμάτων φύσει ταύτην περιάγων, οὐδὲ τὴν ἐπῳδαῖς καὶ θυσίαις παρατρεπομένην γένεσιν ὡς οἵονταί τινες, ἀλλὰ τὴν τῶν ἐκβαινόντων κατὰ τὸν τῆς προνοίας θεσμὸν δικαστικὴν τοῦ

1) Elter verweist auf 172 a 14.

Digitized by Google

θεοῦ ἐνέργειαν, τάξει καὶ εἱρμῷ πρὸς τὰς προαιρετικὰς ὑποθέσεις τῶν αὐτεξουσίων ἔργων ἐπανορθουμένην τὰ καθ' ἡμᾶς.	*ὑπάρχει ἐνέργεια, τάξει καὶ εἱρμῷ πρὸς τὰς προαιρετικὰς ὑποθέσεις τῶν αὐτεξουσίων ἔργων ἐπανορθουμένη τὰ καθ' ἡμᾶς.*

Den Bericht c. 251 bezeichnet Elter als Exzerpt, den in c. 214 als Referat.

Daß das Referat mit den von mir vorangestellten Worten: *τὴν δὲ ἐξ ἀνθρώπων εἰς ἀνθρώπους μεταβολὴν σπουδαιολογούμενος* abschließt, machen die folgenden Worte: *ταύτην δὲ τὴν ἐπισφαλῆ καὶ ματαίαν ὑπόληψιν ἄνω καὶ κάτω περιστρέφει* evident; daß aber auch das Exzerpt hier abbricht, ersieht man daraus, daß zunächst eine Rekapitulation des Vorigen bis Z. 36 erfolgt und daß sich dann sofort die Erläuterungen des Hierokles über die drei innerkosmischen Gattungen anschließen. — Elter betrachtete die in dem Exzerpt enthaltene Lehre als ein Referat des Hierokles über die Lehre Platons welches Photius in cap. 214 ohne weiteres auf Hierokles übertragen habe, wodurch ein irreführender Schein entstehe. — Nun ist es erstens sehr merkwürdig, daß Hierokles unvermittelt ein Referat über Platon gibt und zweitens, daß dieses sich unmittelbar an die oben wiedergegebene Bemerkung über Ammonios anschließt. Daß hier aber nicht Platons Meinung wiedergegeben werden soll, macht schon der eine sich auf die Nativitätsberechner, Stoiker, Alexander von Aphrodisias beziehende Satz deutlich, den Elter auch durch das eingeschobene *φησί* nicht für seine Ansicht retten kann. Und so weit kannte doch auch Hierokles seinen Plato, um zu wissen, daß jener nicht eine Schöpfung aus dem Nichts lehrte. Außerdem besteht für Plato das Problem gar nicht in der hier vorliegenden Form, da er das äußere Schicksal des Menschen, die Gestalt, unter der die Seele ins irdische Leben eintritt, die Lebensweise, der sich der einzelne widmet, ausdrücklich von einer freien Wahl im Präexistenzzustande abhängig macht.

Ebensowenig können die hier dargestellten Lehren ohne weiteres die des Hierokles sein, wie man es verstanden hat; das geht schon aus dem Exzerpt in 251 hervor, erhellt aber auch aus folgenden Gründen. Zunächst ist es merkwürdig, daß sich die im Text erwähnten historischen Bezüge auf die vorammonianische Zeit beschränken, während die hier behandelten Probleme später sehr viel behandelt wurden. Weiter trifft die hier angeführte Prinzipienreihe

Digitized by Google

wohl in den Hauptmotiven mit der des Hierokles zusammen, ist aber doch ganz bedeutend primitiver. Sie lautet nämlich:

1. *θεός, δημιουργός, πατήρ*, der an der Spitze der *πρῶτα, οὐράνια, θεοί* steht,
2. *αἰθέρια, ἀγαθοὶ δαίμονες, ἑρμηνεῖς, ἄγγελοι,*
3. *ἄνθρωπος, ἀνθρώπιναι ψυχαί, περίγεια ζῷα.*

Bei Hierokles aber heißt es sogleich von den unsterblichen Göttern, und das ist eine stehende Bestimmung für sie, daß sie immer und auf dieselbe Weise den Gott-Demiurgen denken[1]), die zweiten haben freilich keine völlige Unkenntnis, aber doch nur eine wechselnde Erkenntnis Gottes[2]), die dritten denken ihn weder immer, noch immer auf dieselbe Weise[3]).

Trotz der Verwandtschaft liegt also bei Hierokles etwas anderes vor, nämlich eine Theologie, d. h. eine Götterreihe, wobei sich die Götter durch Grade des Denkens und der *ὁμοίωσις* unterscheiden. Es ergibt sich also sehr wohl die Möglichkeit, daß das Exzerpt die Lehre des Ammonios Sakkas wiedergibt, welche jener im Anschluß an Platon entwickelt hatte. Eingeschoben ist das Exzerpt hier, um die Behauptung zu bekräftigen, daß Ammonios Sakkas Plato und Aristoteles vereine. Der Schlüssel liegt hier in einem Satz des Referates, in dem Elter den Namen des Aristoteles als unzweifelhaft von Photius hinzugefügt betrachtet (187): *οὐκ ἄλλην νομίζειν αὐτὸν εἱμαρμένην ἀλλ' ἣν Ἀριστοτέλει καὶ Πλάτωνι νομίζειν δίδωσι.* Denn das Buch des Hierokles handelte von der Vorsehung, deshalb konnte er gerade die Lehre von der *εἱμαρμένη* zum Beweise seiner Behauptung verwenden.

Diese Möglichkeit wird aber dadurch zur Wahrscheinlichkeit, daß sie erstens dem Bericht des Nemesios nicht widerspricht und zweitens mit dem Anfangsstadium der plotinischen Lehre im Einklang steht, wie sich zeigen wird.

Wenn man das berücksichtigt und außerdem die beiden Berichte bei Photius mteinander vergleicht, so sieht man, daß Hierokles in die Darstellung der Lehre von sich aus etwas hineingelegt hat, was nicht in ihr lag, das ist der Unterschied der *λογικά*. Im Exzerpt 251 wird nur von den *πρῶτα* gesprochen, das Referat 214 aber spricht von den *πρῶτα λογικά*, bei den *μέσα* wird beidemal *λογικά* hin-

1) Comm. in a. c. I 418a. Mull. 2) a. a. O. 418 b.
3) a. a. O. 484 a.

Digitized by Google

zugesetzt, bei der dritten Stufe aber fügt nur das Exzerpt *λογικά* hinzu, während das Referat hiervon nichts weiß und offenbar das Ursprünglichere bietet. Da Hierokles eine *λογικὴ δημιουργία* erstrebte (a. a. O. 418 b Mull.), so ist das Hinzufügen der *λογικά* seine Tat, zumal es sinnlos bleibt, solange nicht Stufenunterschiede des Logischen angegeben werden.

Um das Fazit zu ziehen, müssen wir von der Möglichkeit ausgehen, daß die Berichte des Nemesios und das Exzerpt des Hierokles echt sind, müssen sie mit dem Anfangsstadium der plotinischen Lehre vergleichen und mit dem, was uns von den anderen Schülern des Ammonios berichtet wird, und daraus die Lehre des Ammonios zu ergründen suchen. Dann erst wird ihre Konfrontierung mit dem mittleren Platonismus die Entscheidung der Frage ermöglichen: worin besteht die Tat des Ammonios, durch die er den Platonismus in den Neuplatonismus hinüberführte?

Wie stellt sich nun nach den Berichten des Nemesios und Hierokles die Lehre des Ammonios dar? Sein kosmisches Weltbild wird bestimmt durch einen grundlegenden Dualismus, den der körperlichen und unkörperlichen Welt; beide zusammen erst bilden den vollkommensten Kosmos, der zugleich gedoppelt und einer ist (*διπλοῦν ἅμα καὶ ἕνα*). Diesen Dualismus des Sichtbaren und Unsichtbaren möchte er überwinden. Daher stellt er jenseits dieses Gegensatzes den Demiurgen, den Gott, den König [1]), den Schöpfer des Sichtbaren und Unsichtbaren [2]), nicht etwa existiert für das Sichtbare ein zweiter Gott, ein minderwertiger, ja gar ein böser, wie es manche Sekten der Gnosis lehrten, nein, ein Gott ist das Prinzip der Welt. Die Verhöhnung der Welt, der sich jene schuldig machten, lehnt er ab. Dieser Gott ist ein schaffender Gott [3]), sein Schaffen ist ein Schaffen aus dem Nichts, das keinerlei zu gestaltende Materie voraussetzt, sein Wille [4]) genügt (lauter Bestimmungen, die bei einem griechischen Schriftsteller aufs höchste überraschen). Und wir müssen sofort fragen: sind das nicht Anschauungen des jüdisch-christlichen Kulturkreises? Wie kommt dieser Alexandriner dazu, von Gott als von einem Weltrichter [5]) zu sprechen, der durch seine Vorsehung alles ordnet? Aber er ist doch zugleich Grieche, denn er kennt innerkosmische

1) *βασιλεύειν* Phot. 251.

2) *πάσης ἐμφανοῦς τε καὶ ἀφανοῦς διακοσμήσεως.*

3) *ποιητής.* 4) *βούλημα.* 5) *δικαστικὴν αὐτοῦ ἐνέργειαν* Phot. 251.

Digitized by Google

Götter, die himmlischen Götter[1]), also die Gestirne, die auch für Plotin Götter sind, und er schließt die Lücke zwischen ihnen und den Menschen und den auf der Erde lebenden Organismen[2]) durch ein Zwischenglied, durch ätherische Wesen, die gute Dämonen oder Boten heißen[3]).

In diesem Kosmos also herrscht eine Ordnung, eine Unterordnung, das Höhere herrscht immer über das Niedere, also das Unsichtbare über das Sichtbare, die himmlischen Götter über die Dämonen, diese über die Menschen usw. Das ist das Gesetz der Stufenfolge. Eben dadurch sind die verschiedenen Wesen in der einen Welt wie in einem lebenden Wesen, wie in einem Chor, oder in einer Symphonie vereinigt, ein jedes bewahrt sein Wesen und ist doch Glied eines umfassenden Ganzen. Die letzte Einheit beruht also auf der Einheit der Ordnung, und diese erhebt er aus der Ordnung des Naturzusammenhanges in die eines Sinnzusammenhangs. Deshalb lehnt er die sinnlose Notwendigkeit der Astrologie ab, ebenso wie die stoische Gewalt, sondern er will dem einzelnen Menschen seine Eigentümlichkeit, seine Freiheit wahren: die Vorsehung und richterliche Gewalt Gottes führt hier eine Ordnung und Verbindung ein. So vorsichtig man in Ausdeutung dieser Stellen sein muß: das Streben zur Einheit und der Wunsch, sie im Unsichtbaren zu finden, sind unbestreitbar.

Das Streben zur Einheit stellt sich uns nunmehr immer deutlicher als der Grundzug im Denken dieses Mannes heraus. Ammonios sieht sich dem grandiosen Spaltungsprozeß gegenüber, der das spätantike Bewußtsein durchzieht und der in Alexandria schon frühzeitig einen besonders hohen Grad erreicht hatte[4]): Gott und Welt zerrissen, der Mensch in sich zerspalten, das griechische Heidentum in sich zersplittert, die Philosophie in Schulen getrennt, die sich gegenseitig befehden. Das ist das Bild, das sich seinem Auge bietet. Da erwacht in ihm das unstillbare Verlangen nach einer neuen Einheit, nach einer neuen Totalität. Er wächst über die Kleinlichkeiten der Schulkämpfe hinaus, nicht indem er die Gegensätze der Schulen eklektisch überwindet, sondern indem er eine neue organische Totalität erschaut

1) *οὐράνια, θεοί.* 2) *ἄνθρωποι, ἀνθρώπιναι ψυχαί, περίγεια ζῷα.*
3) *ἀγαθοὶ δαίμονες, ἑρμηνεῖς, ἄγγελοι.*
4) Vgl. hierzu die Aufsätze: „Ein Spaltungsprozeß im spätantiken Bewußtsein", „Philo von Alexandria", „Tertullian". Morgen 1925, I. Jahrg. H. 3. 4. 5.

Digitized by Google

und erschafft. Das ist seine geradezu welthistorische Bedeutung: ier hat in seiner Philosophie und in der seiner Schule die Kräfte der die griechische Tradition fortsetzenden Spätantike zu einer neuen Einheit zusammengefaßt und damit dem Heidentum eine neue Widerstandskraft gegeben. So wird er aus einem Sackträger zu einer schöpferisch-synthetischen Persönlichkeit ersten Ranges. Von hier aus sind die Worte des Hierokles zu würdigen, die ihm eine Vereinigung der platonischen und aristotelischen Philosophie zuschreiben und mit Recht sagen, daß er sich von den Schulmeinungen ab- und der wahren Philosophie zugewandt habe, indem er dem Streit der Meinungen ein Ende machte und an deren Stelle, so können wir hinzufügen, den Streit über Wesenhaftes setzte[1]). In der Tat hat ja seit ihm der Neuplatonismus die verschiedenen Schulen der Spätantike in sich aufgesogen. Die Schriften der Peripatetiker werden tatsächlich in der Schule Plotins gelesen, er selbst nimmt Begriffe des Aristoteles in seine Lehren auf, Porphyrios kommentiert die Kategorien des Stagiriten, weitere Aristoteleskommentare entstehen, und in der Theologie des Aristoteles werden neuplatonische Gedanken ins Arabische übersetzt. Kurz, Ammonios bezeichnet die überaus wichtige Stelle, an der der Aristotelismus als wesentliches Moment in die spätantike allgemeine Geisteskultur aufgenommen wird, in einem Augenblick, wo die christlichen Schulen noch nichts von ihm wissen wollen. — Daß diese historische Vereinigungstendenz über den Platonismus und Aristotelismus hinausging, dürfen wir vermuten. Nur ist zu betonen, daß sie von einer zielbewußten Persönlichkeit gelenkt war, die mit Instinktsicherheit das Nichthomogene ablehnte. Insbesondere richtet sie sich mit Schärfe gegen jeden Materialismus, auch den stoischen, und sucht in der Anerkennung des Idealen die eigentliche Einheit.

Vielleicht können wir diese Einheitstendenz an der Lehre vom Menschen noch deutlicher fassen. Dabei müssen wir auf das dritte Kapitel des Nemesios etwas genauer eingehen. v. Arnim betrachtet als dessen wesentlichen Inhalt: „die unverkennbare Polemik gegen die Stoa, an deren Einteilung ἕνωσις, παράθεσις, κρᾶσις die Aporie anknüpft. Der Grundgedanke ist ja, daß der stoische Begriff der ἕνωσις, welcher immer auch eine ἀλλοίωσις der verbundenen Wesenheiten involviert (ein Verschwinden ihrer οὐσία und ihrer ποιότητες) auf die Einigung des Intelligiblen und sinnlich Wahrnehmbaren

1) Cf. ob. S. 6 und Photius 460 a 24 f.

Digitized by Google

keine Anwendung finden kann" (a. a. O. 285). Ist das richtig? Der Anfang des Kapitels setzt tatsächlich in der angegebenen Weise ein und zeigt, daß jene stoischen Begriffe nicht ausreichen, um die Verbindung von Leib und Seele zu verstehen. Von einer Beziehung dieser Sätze auf Ammonios aber ist keine Rede. Es läßt sich nur so viel sagen: Ammonios, dem die Einheit des menschlichen Wesens am Herzen lag, hat sich mit dieser Aporie beschäftigt, hat dabei auf die platonische dualistische Auffassung zurückgegriffen und versucht, sie monistisch zu interpretieren. Platon will nicht, daß das lebende Wesen aus Körper und Seele besteht, sondern der Leib ist gleichsam nur ein Gewand der Seele. Wie aber ist das zu verstehen? Ammonios nun habe gelehrt, das Intelligible (*νοητά*) — man beachte, daß die Seele sofort als *νοητόν* figuriert — habe eine solche Natur, daß bei ihm gleichzeitig eine *ἕνωσις* und eine *παράθεσις* möglich sei: es vereinigt sich mit dem, von dem es aufgenommen werden kann, wie vollkommen gemischte Stoffe (*συνεφθαρμένα*), und dennoch bleibt es unvermischt und unverändert wie bei der *παράθεσις*. Bei dem Intelligiblen findet also wohl eine *ἕνωσις* statt, aber keine *ἀλλοίωσις*; sie sind ihrem Wesen nach unveränderlich (*ἀναλλοίωτα*), ebenso die Seele, die ihrem Begriff nach Leben (*ζωή*) ist. Die Seele ist also mit dem Körper ohne Vermischung zu einem Wesen verbunden. Das beweist die im Körper herrschende Sympathie: das ganze Lebewesen steht mit ihr in sympathischem Zusammenhang, da es ja eins ist. Aus diesem Verbande aber kann die Seele sich lösen. Beweis dafür ist der Traum, aber auch die bloße Beschäftigung der Seele mit intelligiblen Inhalten. Wie das Licht überall ganz ist, so zerteilt sich auch die Seele nicht auf den Körper, sondern ist überall ganz vorhanden[1]). Und hier ergibt sich die Tendenz der ganzen Untersuchung: eigentlich ist nicht die Seele im Körper, sondern der Körper in der Seele. Das ist die typische Umkehrung, die alle idealistischen Auffassungen des Leibseeleproblems, die vom Seelischen aus zu einer Einheit beider vorzudringen suchen, vollziehen. Der materialistische Monismus erreicht eine Einheit beider, indem er auch die Seele körperlich auffaßt, also das Seelische ins Körperliche herabzieht, der Idealismus versucht auf irgendeine Weise, das Leibliche in Ideelles umzudeuten. Ob das auf die Weise von Descartes oder von Kant oder des positivistischen Subjektivismus geschieht,

1) *οὔκ ἐστι μέρος φωτιζόμενον ὑπ' αὐτῆς ἐν ᾧ μὴ ὅλον πάρεστιν.*

Digitized by Google

das ist prinzipiell gleichgültig. In derselben Richtung aber bewegt sich die hier ausgesprochene Auffassung, die genauer gesagt eine dynamische ist. Die Seele ist nicht im Raume, man sollte eigentlich nicht sagen: sie ist hier, sondern: sie wirkt hier (*ἐκεῖ ἐνεργεῖ*). Anstelle des räumlichen Verhältnisses soll das dynamische gesetzt werden: *ἐν τόπῳ ὅλως οὐκ ἔστιν, ἀλλ' ἐν σχέσει.* Den Raum verdrängt die *σχέσις* und die *ἐνέργεια.* So unklar und unbefriedigend die Lösung im einzelnen ist, so unverkennbar ist der Wunsch, zu einer Einheit des Menschen vorzudringen und diese nicht vom Körper, sondern vom Geiste aus zu fassen. Die Einheit wird im Seelischen gefunden. Die Körper sind wandelbar (*τρεπτά*), ins Unendliche teilbar (*σκεδαστά, εἰς ἄπειρον τμητά*) und haben nichts Unwandelbares in sich[1]). Dagegen ist die Seele das Zusammenhaltende[2]), unkörperlich, immateriell[3]), größe- und ausdehnungslos[4]), ohne Teile, unräumlich, unvergänglich.

Mit anderen Worten: im Menschen herrscht derselbe Dualismus und dieselbe Trennung wie im großen Kosmos. Die Seele ist bestimmt als Intelligibles, und ihrer Natur nach ist sie Kraft, Leben — dieses Leben, dieses Dynamische freilich nicht nach heutigem Begriff als Fließendes verstanden, sondern als Substanz, als Unveränderliches. Was Hierokles von den beiden Substanzen der Welt sagt, aus beiden entstehe der vollendete Kosmos, zwiefach zugleich und doch einer, das gilt auch für den Menschen: auch er ist ein Doppelwesen und trotzdem eines. Die altgriechische Schau vom gleichen Wesen und der gleichen Konstitution des Menschen und der Welt, sie liegt auch dieser spätantiken Weltansicht zugrunde.

Wieweit diese Lehre mystisch gefärbt war, das läßt sich bei der Dürftigkeit der Überlieferung schwer entscheiden. Jedenfalls läßt sie eine solche Ergänzung vermuten; dafür spricht die Bezeichnung der Seele als Gott in uns, die Art der Überlieferung der Lehre und vor allem die ersten Schriften Plotins. Ganz unverkennbar aber ist, daß die ganze Untersuchung über die Seele keine rein theoretische, sondern eine wesentlich von religiösen Motiven getragene ist. Das Heilsverlangen des Menschen beschwingt jede Zeile: angefangen von dem Gedanken, daß die Seele dem Intelligiblen angehöre, bis zu dem Schlußwort, daß sie eigentlich gar nicht hier ist, sondern

1) Nemesios c. 2.
2) *συνέχον, συνάγον, συσφίγγον, συγκρατοῦν.*
3) *ἄυλον.* 4) *ἀμέγεθες, ἄογκον.* ib. 3.

Digitized by Google

hier wirkt. Zu leicht vergessen wir heute diesen religiösen Unterstrom der Gedanken, vergessen, daß die scheinbar rein theoretischen Lösungen wesentlich religiösen Bedürfnissen dienen und daß es nicht zwei Probleme, ein rationales und ein irrationales sind, sondern ein einziges. Ammonios ist eine in sich geschlossene religiös-spekulative Persönlichkeit. Und wenn sich uns bei Plotin als Ausgangspunkt der Platonismus und die Mysterien ergaben, so ist auch das nicht zweierlei, sondern es ist wesentlich eins, zu einem organischen Ganzen wahrscheinlich schon durch seinen Lehrer verbunden. — — Wenn Nemesios bemerkt, daß die Seele hiermit eigentlich zum Logos gemacht werde und daß alles Gesagte sich auf die Vereinigung des Logos mit dem Menschen übertragen lasse, so ist geradezu weiter zu fragen, ob hier nicht vielleicht eine Übertragung der Logos-Licht-Theorie auf den Menschen vorliegt. Denn die Seele ist hier in der Tat nichts anderes als das Licht, das in der Finsternis leuchtet. Der letzten Tendenz nach, die freilich erst bei Plotin durchgeführt wird, ist der Körper nichts als ein in der Seele aufblitzendes Bild. Streben zur Einheit, Überschreiten der Schulgegensätze, Versuch, die Einheit vom Intelligiblen aus zu fassen, Auflösung der Welt in eine Stufenfolge von Wesenheiten, mit dem Versuch, das Körperliche ins Unsichtbare zu erheben, deutlicher Dynamismus, gestalthafte Fassung der Weltprinzipien, sowohl der außer- wie der innerweltlichen — das sind die Grundzüge der Weltauffassung des Ammonios Sakkas.

Wie verhält sich nun diese Lehre zu dem Anfangsstadium des plotinischen Denkens? Es ist ein merkwürdiges Zusammentreffen, daß weder hier noch dort der für Plotin charakteristische Begriff des Einen vorkommt. Für Plotin haben wir das an anderem Orte bewiesen[1]), für Am-

1) Plotin, Forschungen über die plotinische Frage, Plotins Entwicklung und System. Leipzig 1921. [K.-N. Inzwischen ist im Gnomon 1925 p. 154 f. eine wertvolle Besprechung Oppermanns über Mehlis' Plotin erschienen. Seine in der Auswahl etwas willkürlichen Bemerkungen ändern an den oben gemachten Feststellungen nichts. Ich gebe zu, daß man ohne Athetese von IV 7, 11 durchkommen kann und muß; ob aber IV 7 die „durchgebildete Lehre vom Nus" enthält, ist ein Problem, das bestehen bleibt, zu dessen Aufrollung aber hier kein Raum ist. — Die Bemerkung über die κεφάλαια ist völlig unverständlich; es handelt sich ja nicht um ihre Abfassungszeit, sondern um ihre evt. Aufnahme in die endgültige Ausgabe, und da hat Oppermann den Satz c. 26 übersehen:

Digitized by Google

monios machen es die Berichte evident; nun kennen Plotins Anfangsschriften aber sehr wohl den *θεός* (IV 7, 11 u. 15; I 2, 6: *ὁ πρῶτος θεός*, I 6. 7). Ist dieses Übereintreffen schon merkwürdig, so ist noch auffallender, daß hier wie dort zunächst die Seele Trägerin der Einheitsfunktion ist [1]). Ebenso fehlt der prägnante Begriff des Nus im plotinischen Sinne als Träger der Ideen, der Begriff des Nus im psychologischen Sinne ist bei Nemesios cap. 3, ebenso wie in den plotinischen Anfangsschriften vorhanden, er ist aber ebenso schon Plutarchos und Albinos bekannt. Der platonische Unterschied des Intelligiblen und Sensiblen liegt bei Ammonios wie bei Plotin zugrunde. Und zwar trifft die Bestimmung der Natur des Körperlichen bei Nem. 2 mit der in IV 7 gegebenen durchaus überein. Darüber hinaus ist vorwiegend von den *νοητά* die Rede, und der Begriff des Intelligiblen ist bei Plotin derselbe wie bei seinem Lehrer: er ist das *ἀνώλεθρον, ἀθάνατον, θεῖον, πρώτως ὄν* (IV 7, 14), die *ἀεὶ κατὰ τὰ αὐτὰ ἔχουσα οὐσία* (Tim. 35 A). Ebenso wie in jenen Berichten entstehen hier Stufen im *νοητόν*, über den *νοητά* steht als ihr *ἀρχηγός* das erste Unteilbare (IV 2, 1), das sich dann allmählich lostrennt (cf. I 6, 9 E *διαιρῶν τὰ νοητά*). Wie im Bericht des Hierokles bilden sich auch dort Götter im Nus (I 2, 6). — Genau so evident ist die Übereinstimmung in der Lehre von der Seele. Daß sich die allgemeinen Bestimmungen, wie die Unsterblichkeit, wiederfinden, ist nicht weiter erstaunlich, aber es handelt sich um die wesentlichere Lehre, daß die Seele sich durch das All verbreite (*δι' ὅλων* IV 7, 10 E), ohne daß sie von ihrer Einheit verliert, vielmehr so, daß sie überall ganz ist: *ἀμέριστος ὅτι ὅλη ἐν πᾶσιν καὶ ἐν ὁτῳοῦν αὐτοῦ ὅλη* (IV 2, 1. Cf. IV 7, 5, 109, 5;

ἀλλ' ἐν τούτῳ οὐ τὰ κεφάλαια μόνον καθ' ἕκαστον ἔκκειται τῶν βιβλίων, ἀλλὰ καὶ ἐπιχειρήματα κτλ. Cumont hat (Monuments Piot XXV 1922 p. 78) die für Plotin charakteristische Formel *μόνος πρὸς μόνῳ* und das Wesentliche seines Mystizismus, anknüpfend an Cochez, auf religiöse Quellen, speziell ägyptische zurückzuführen versucht. Aber wenn wirklich Thessalos von Tralles im Tempel des Asklepios oder Imhotep sich *μόνος πρὸς μόνον* unterredet, so wendet er sich doch an einen einzelnen nicht an den einzigen Gott. Ich habe diese Frage bewußt zurückgestellt und möchte nur an eine Stelle aus Tertullian erinnern: non placemus deum praedicantes hoc nomine unico unicum, a quo omnia et sub quo universa (De test. an. 2).]

1) Vgl. a. a. O. 127 f.

Digitized by Google

IV 7, 7, 111, 14). Weiter wird auch hier von der Sympathie gesprochen (IV 7, 3) und erscheint auch hier als das Wesen der Seele das Leben, ζωή (IV 7, 2 u. 3), die πρᾶξις u. ποίησις (IV 7, 13 E u. 9). Auch hier ist sie nicht nur der göttlichen Natur verwandt, sondern selbst ein Gott (IV 7, 15).

Nicht nur um dieselben Probleme ringen IV 7 u. IV 2, also diejenigen Schriften, die sich uns als die ersten ergaben, sondern sie finden auch verwandte Lösungen; und dabei ist zu bemerken, daß wohl der Gedanke, daß die Seele überall ganz und daß sie energetischer Natur ist, Plotin lange beherrscht hat, daß er aber schon in IV 2 nach einer schärferen Formulierung für die Stellung der Seele sucht, indem er sie vom Intelligiblen loslösen und ihr eine Zwischenstellung geben will (cf. auch I 2, 2), daß sich ihm schon in der ersten Periode das neue, bei Ammonios nicht nachzuweisende Problem der Ableitung der Seele aus dem Nus ergibt, daß der Gedanke der Allgegenwart der Seele schon in IV 9 für die Frage des Verhältnisses der Weltseele zur Einzelseele ausgenutzt wird, ganz zu schweigen von der reichen Durchbildung, die das Problem des Psychischen in der zweiten Periode durch die Ausbildung der aktivistischen Tendenz und durch die Verbindung mit dem Problem der Schau erhält. Wer also ein Referat über die Psychologie Plotins zu schreiben hätte, dürfte keineswegs den Bericht des Nemesios akzeptieren.

Daß der Gedanke der Stufenfolge der Prinzipien sehr wohl als Ausgangspunkt der plotinischen Lehre gedacht werden kann, braucht nicht besonders bewiesen zu werden; es wird das aber auch dadurch bestätigt, daß Plotin später häufig von dem Gesetz der Stufenfolge des Ersten, Zweiten und Dritten spricht, das ihm wahrscheinlich als platonisch von Ammonios eingehämmert war. Daß die Dämonen zunächst zurücktreten, ist nicht erstaunlich, da Plotin die Dämonenlehre idealistisch umdeutete (III 4). — Einen besonderen Hinweis verdient, daß im ersten Schriftenkomplex auch eine Schrift über das Schicksal (εἱμαρμένη) vorhanden ist, die sich, ähnlich wie das Hierokles von Ammonios andeutet, zunächst mit einer Kritik der entgegengesetzten Ansichten und zwar auch mit der stoischen, mit der Astrologie und Mantik befaßt (III 1); die Problemlösung geht hier wie dort auf eine Vereinigung der Willensfreiheit mit dem Schicksal. Daß die Lösung des Ammonios nicht einfach übernommen, daß nämlich die πρόνοια nicht als das den

Digitized by Google

einzelnen Wesen ihr Schicksal zuteilende Prinzip und die ihr folgende δίκη als εἱμαρμένη bezeichnet wird, darf uns nicht wundern, denn der Begriff der πρόνοια tritt hier, vielleicht infolge der Kritik des Alexander von Aphrodisias zurück, andererseits stand die Seele von Anfang an im Mittelpunkt (cf. a. a. O. 120 f. 158).

Die von Hierokles und Nemesios überlieferte Lehre ist also sehr wohl als Vorstadium des plotinischen Denkens möglich. Ein späterer Auszug aus der plotinischen Lehre kann das eine sowenig wie das andere sein. Wir können also zu der weiteren Frage übergehen: wie verhält sich die überlieferte Lehre und der Standpunkt der ersten plotinischen Schriften zu der Lehre der übrigen Schüler des Ammonios Sakkas?

Da ist die Überlieferung außerordentlich gering. Aber das Wenige ist wichtig. Zunächst berichtet Proklos von Origenes (Theol. Plat. II 4 A. Zeller a. a. O. 462, 2), daß er den Begriff des Einen nicht kenne. Da von den anderen das Gegenteil nicht bezeugt ist, vielmehr auch Longin die Hauptlehren Plotins ablehnt, so besteht eine Einheitlichkeit in dem Fehlen des Einen. Daß weiter auch der spezifisch plotinische Begriff des Nus den übrigen Schülern des Ammonios fehlte, ersieht man daraus, daß Longinus und der von ihm kommende Porphyrios die These vertreten, ὅτι ἔξω τοῦ νοῦ τὰ νοητά. Endlich wird von Origenes der Titel einer Schrift überliefert, über den man die seltsamsten Vermutungen aufgestellt hat: ὅτι μόνος ποιητὴς ὁ βασιλεύς (Porph. v. Plot. 3). Das stimmt fast wörtlich überein mit den Worten des Hierokles bei Phot. 254: πάντων δὲ βασιλεύειν τὸν ποιητήν. Und auch der Titel der Schrift über die Dämonen findet seine Stütze in dem Bericht des Hierokles. Wenn ferner Longinus (bei Porph. a. a. O. 19) sich für die psychologischen Schriften Plotins besonders interessierte, so zeigt auch das, daß er sie als Ausführung ammonianischer Lehren anerkannte.

Da also die uns bekannten Lehren der übrigen Schüler mit der Überlieferung bei Hierokles und Nemesios und mit dem Anfangsstadium der plotinischen Lehre übereinstimmen, so können wir schließen, daß Ammonios den Begriff des Einen und des Nus im prägnanten Sinne nicht kannte, daß ihm weiter eine ausgebildete Theorie der Materie wahrscheinlich fehlte. Der Gedanke der Emanation ist nirgends zu erkennen, vielmehr nur das Gesetz der Stufenfolge und ein Subordinatianismus. Eine klare Konzeption

Digitized by Google

des alexandrinischen Weltschemas und der Versuch, dieses zur Grundlage eines philosophischen Systems zu machen, ist ebenfalls nicht aufzeigbar.

Der Platonismus des Ammonios ist unverkennbar. Daß er auf Platon selbst zurückging, ein intensiveres Studium von dessen Schriften in seiner Schule trieb und daß er an platonische Lehren und Sätze seine Ausführungen anschloß, das beweisen sowohl Hierokles, wie Plotins erste Schriften, aber auch Nemesios, denn diese Untersuchungen knüpfen deutlich an die platonische Seelenlehre an. Platon wird dabei metaphysisch aufgefaßt, das Wissenschaftliche der Ideenlehre, ja der Begriff der Idee überhaupt tritt zurück, scheinbar noch mehr als bei Plutarch. Nein, was noch Plotin als Kern des Platonismus empfindet: „Die Unsterblichkeit der Seele, der erste Gott, die Verpflichtung der Seele, die Gemeinschaft mit dem Körper zu fliehen, die Trennung desselben von ihm, die Flucht aus der Region des Werdens in die des Seins", das charakterisiert offenbar das, was er in den Hörsälen des Ammonios als das Wesentliche dieser Philosophie aufgefaßt hatte. Es stimmt durchaus mit dem Gesagten überein, ergänzt es aber nach der Seite des Aufstiegs und offenbart noch einmal die religiöse Seele dieser Philosophie. Diese Platonauffassung nun wächst unmittelbar aus dem mittleren Platonismus heraus; denn wenn Attikos die Unsterblichkeitslehre für die Basis der platonischen Lehre hält, wenn Albinos die Philosophie im Anschluß an den platonischen Phädon als *λύσις καὶ περιαγωγὴ ψυχῆς ἀπὸ σώματος* (Did. p. 152 Herm.) definiert, so teilen diese Anschauungen sowohl Ammonios wie Plotin. Seine Unterscheidung des Sinnlichen und Intelligiblen, wobei die *νοητὰ ἄφθαρτα* und *ἀθάνατα* sind, ist ebenfalls nichts Neues [1]). Die Hauptmomente des Gottesbegriffs, nach denen er *πατήρ, ποιητής* ist, finden sich bei Plutarch [2]) und Albinos [3]). Als *βασιλεύς* wird er z. B. von Numenios (Frg. 27 Thed.) bezeichnet, als Demiurg von Attikos [4]) und Numenios [5]). Daß er gemäß seinem Willen schaffen soll (*βούλημα*), sagt Albinos [3]). Von der göttlichen Vorsehung sprechen Plutarch [6]) und Attikos [7]) und in ähnlicher Auffassung auch die

1) Cf. Albinus Did. (177, 15 ff.). 2) Quaest. Plat. p. 122, 24 ff. Bern.
3) a. a. O. 164, 35; 171, 18; 171, 20.
4) Procl. in Tim. 129 B. 5) Eus. pr. ev. XI 22, 3.
6) z. B. De fac. lun. 12—15. 7) Eus. pr. ev. XV 4, 2.

Digitized by Google

mittelplatonische Quelle des Pseud.-Plut. de fato, Chalkidios und Nemesios [1]). Ähnliche Unterscheidungen der Zwischenwesen kommen auch sonst vor: bei Plutarch die Weltseele, Sterngottheiten und Dämonen, bei Apuleius Götter und Dämonen, bei Albinos Sterngötter, *γεννητοὶ θεοί*, und Dämonen (a. a. O. 15). Auch die negative Charakteristik der Seele, die ja durchaus aus der platonischen Grundansicht folgt, findet sich in der Hauptsache bei Albinos [2]). Daß auch der Subordinatianismus dort vorkommt, braucht kaum bewiesen zu werden [3]), da ihn schon Philo kennt.

Das Herauswachsen des Ammonios aus diesem Kreise ist also unbezweifelbar, seine Originalität ihm gegenüber braucht nach dem Vorigen wohl nicht noch einmal wiederholt zu werden. Doch wolle man sich erinnern: Im mittleren Platonismus steht durchgehends, wie auch bei Platon, dem Demiurgen eine Materie gegenüber, die er nur zu formen hat. Der plutarchische Gott z. B. findet nicht nur den Stoff der Körperwelt, sondern auch einen solchen für die Seelenbildung in Form einer ungeordneten Bewegung vor, und der Demiurg des Albinos weckt die Weltseele nur aus einem tiefen Schlaf; mit dieser Halbheit räumt Ammonios auf. Er macht Gott wirklich zum Schöpfer des Sichtbaren und Unsichtbaren, Himmels und der Erden, wie es in der Bibel heißt. So wird die Schöpfung eine solche *ἐκ μηδενὸς ὑποκειμένου*, d. h. sie besteht nicht in der bloßen Gestaltung eines vorhandenen Stoffes. Es ist ein Versuch der Überwindung des Dualismus in der Auffassung der Welt und des Menschen. Der mittlere Platonismus ist Schulphilosophie, die sich in Gegensatz zu anderer Schulphilosophie fühlt: der Neuplatonismus wächst in Ammonios über diese Schranken hinaus. Er wird Lebensphilosophie; denn das ist wohl nicht zu viel behauptet, daß Ammonios deshalb nichts schrieb, weil ihm nur die lebendige Seele, der lebendige Mensch am Herzen lag. Die Philosophie ist hier mehr als Philosophie, sie ist religiös fundiert, sie wendet sich an den ganzen Menschen und setzt diesen in Beziehung zum ganzen Universum. —

Eine Frage erhebt sich hier noch, die wenigstens als Frage gestellt werden muß, das ist der Zusammenhang des entstehenden Neuplatonismus mit dem Christentum. Nach dem Bericht des Porphyrios bei Eusebios hist. eccl. 6, 9, 7 soll Am-

1) A. Gercke Rhein. Mus. XLI (1886) 269 ff. 2) a. a. O. c. 15.
3) cf. Albinus a. a. O. 163, 31 ff.

Digitized by Google

monios als Christ erzogen sein, sich später aber von diesem Glauben abgewendet haben. Die Zeit, in der er lebte, war besonders in Alexandria eine solche des Ausgleiches griechischer und christlicher Ideen. Clemens von Alexandria versuchte, griechische Bildung und christlichen Glauben zu versöhnen, Origenes beschäftigte sich in seiner Schule intensiv mit griechischer Wissenschaft und Philosophie. Wenn wir nun zu den oben aus Hierokles zitierten Worten über den Demiurgen vergleichen, was Justin in seinem *λόγος παραινετικὸς πρὸς Ἕλληνας* sagt, daß nämlich Platon seinen Gott nur Demiurg, nicht Schöpfer nenne, denn der Schöpfer schaffe, ohne daß ihm etwas anderes gegeben sei, der Demiurg aber nehme seine Kraft zum Schaffen aus der Materie [1]), so sehen wir, daß dieser Gegensatz hier bewußt überschritten wird, der Demiurg ist zugleich Schöpfer. Die Worte *πάσης ἐμφανοῦς τε καὶ ἀφανοῦς διακοσμήσεως ἐκ μηδενὸς προυποκειμένου γεγενημένης* erinnern an christliche Worte, wie sie etwa das Nicaenum formuliert: *πάντων ὁρατῶν τε καὶ ἀοράτων ποιητήν* oder an die Acta Martyrii: *θεὸν δν ἡγούμεθα ἕνα τοῦτον ἐξ ἀρχῆς ποιητὴν καὶ δημιουργὸν τῆς πάσης κτίσεως, ὁρατῆς τε καὶ ἀοράτου* [2]).

Noch Justin spricht von dem Unglauben der Philosophen an die Schöpfung aus dem Nichts [3]). Man könnte einwenden, vielleicht sind gerade diese Ausdrücke auf das Konto des Hierokles zu setzen. Aber Exzerpt und Bericht stimmen hierin überein, und überdies ordnet sich diese Ansicht seiner historischen und sachlichen Einheitstendenz ein und stimmt auch zu den Nachrichten über sein Leben. Jedenfalls liegt kein zwingender Grund vor, hier die Möglichkeit eines Zusammenhanges zu leugnen.

Freilich muß ich hier sogleich vor einer übertriebenen Ausnutzung dieser Möglichkeit warnen. Innerhalb des französischen Schrifttums ist kürzlich in Anknüpfung an die Gedanken von Picavet von Koyre [4]) die Behauptung aufgestellt worden, der Gott des Christentums und der Gott Plotins hätten beide denselben Ursprung. Philon habe die Idee der absoluten Person in die philosophische Spekulation eingeführt und zugleich den Begriff der unendlichen Person geschaffen, und damit die Grundlage für jede religiöse Philosophie, sowohl die christliche wie die jüdische wie die islamische, gelegt. Plotin habe die philosophische Theologie zu einer

1) Otto, Corp. Ap. III 76. 2) ib. III 266. 3) ib. IV 116.
4) L'idée de Dieu dans la philosophie de St. Anselme. Paris 1923.

Digitized by Google

religiösen Philosophie umgewandelt. Daher sei sein Gott derselbe wie der Philons, der Gott des Judentums und Christentums, und die Kirchenväter hätten recht, wenn sie ihre eigenen Lehren in Plotin wiedererkennten. Sein Gott sei freilich nicht individuell, aber doch deshalb nicht unpersönlich, und seine Kraft sei nicht unbewußt, er sei überbewußt, er denke nicht, aber er sei nicht des Gedankens beraubt. „Il ne fait rien par hasard, mais toute chose telle qu'elle doit être et telle, qu'il la veut. Il nous semble que c'est bien là le concept de création, puisque tout, même la matière est créé par Dieu" [1]).

So wird hier Plotin bewußt mit den Augen Augustins, Gregorius', Pseudo-Dionysius', Origenes' gelesen; dagegen ist aufs schärfste zu protestieren. Denn zunächst muß Plotin aus sich selbst verstanden werden. Prüfen wir die Frage, ob er wirklich von einer Schöpfung spricht. Am besten gehen wir dabei von II 9, 3 aus. Ein ewiges Schaffen wird hier gelehrt, aber nicht eine Schöpfung eines gleichsam abgemauerten Gottes [2]), dem ein besonderer Raum zugewiesen wird. Deutlich wird die einmalige Schöpfung abgelehnt: *οὐ τοίνυν ἐγένετο, ἀλλ' ἐγίνετο καὶ γενήσεται ὅσα γενητὰ λέγεται.* Und was an ihre Stelle tritt, ist nicht die ewige Schöpfung Gottes, sondern das dauernde Schaffen der der Welt immanenten Schöpferkräfte. Es gibt im Universum *δυνάμεις μὴ μετρηθεῖσαι,* nicht durch ein Maß begrenzte, unbeschränkte, infolge Überfülle gestaltlose und darum überfließende Kräfte. Alle plotinischen Prinzipien, das Eine, der Geist, die Seele, die Natur, sind derartige schöpferische Kräfte. Das ganze Universum ist eine schöpferische Bewegung: und das Geschaffene ist nicht etwas, das von einem Gott geschaffen ist, sondern was von dem über ihm Stehenden gezeugt wurde und selbst wieder zeugt. Wie in der organischen Natur sich die Schöpfungskraft der Welt von Geschlecht zu Geschlecht weiterleitet, so auch im plotinischen Kosmos, der eine Heiligung des Lebens darstellt. Wer aber hiervon noch nicht befriedigt ist, der schlage III 2, 13 auf. Da schaut Plotin die wunderbare Bildung, die Wohlgestalt der Früchte und Blätter der Pflanzen, die Leichtigkeit, Schönheit, Zierlichkeit und den Reichtum der Blüten und ruft aus, daß dies nicht auf einmal geschaffen sei und daß die Schöpfung dann aufgehört habe, sondern daß es immer

1) a. a. O. 88. 2) *τὰ θεῖα: οἷον ἀποτετειχισμένα.*

Digitized by Google

neu geschaffen wird [1]). Diese Schöpfungskräfte sind göttlich, ja das Schaffen ist die Natur des Göttlichen: *ποιεῖ γὰρ πᾶν τὸ θεῖον ὡς πέφυκε.* Und so wird denn auch in V 8, 7 die naive jüdisch-christliche Vorstellung des Schöpfergottes abgelehnt. Daß Plotin die jüdisch-christlichen Vorstellungen kannte, geht außer aus dem Gesagten auch aus V 1, 2 hervor, wo es heißt, daß die Seele alle Lebewesen schuf, indem sie ihnen Leben einblies [2]).

Nun könnte man gegen unsere Argumente einwenden, daß zwar auf die populäre jüdisch-christliche Vorstellung das Gesagte zutreffe, daß aber schon Philon den Begriff der einmaligen Schöpfung aufgegeben habe und auch von einer ewigen Schöpfung spreche. Dazu könnte man etwa auf Leg. All. 18 (c. I 62, 6) verweisen, wo es heißt: „Niemals hört Gott mit Schaffen auf; denn wie das Brennen eine Eigentümlichkeit des Feuers und das Kaltmachen des Schnees, so ist das Schaffen eine Eigenschaft Gottes." Weiter lehre auch Philon, daß alles von Gott erfüllt und daß er infolgedessen überall sei, weil er seine Kräfte, *δυνάμεις*, durch Erde, Wasser, Luft und Himmel ausgespannt habe [3]).

Das ist richtig und für die Frage des Ursprungs des Neuplatonismus überaus beachtenswert, Aber wir müssen davor warnen, ähnlichen Worten ohne weiteres den gleichen Sinn unterzuschieben. Es besteht hier ein tiefgehender Unterschied: der philonische Gott sendet wohl Kräfte in die Welt, die das ganze Universum durchwalten, aber diese Welt steht ihm doch als etwas anderes gegenüber. Sowenig er zu einer wahrhaften Ineinssetzung von Gott und Mensch (trotz starken subjektiven Verlangens) kommt, so wenig erreicht er eine Einheit von Gott und Welt. Bei ihm bleibt die Welt außerhalb Gottes und wird als solche entwertet. Gott ist der Träger aller Handlung, infolgedessen leiden die Geschöpfe in Wirklichkeit, wenn sie auch zu handeln meinen [4]). Sie glauben zu besitzen, obwohl sie sich nicht einmal selbst besitzen; in Wirklichkeit gehört alles Gott, und was dem Menschen eignet, das ist ihm nur zu Lehen gegeben [5]). Alles Geschaffene ist nichtig, Gott ist der einzige Bürger in seinem Staat. Der philonische Gott verhält

1) *οὐ πεποίηται ἅπαξ καὶ ἐπαύσατο, ἀλλ' ἀεὶ ποιεῖται τῶν ὑπεράνω φερομένων κατὰ ταῦτα οὐχ ὡσαύτως.*

2) *ὡς αὐτὴ μὲν ζῷα ἐποίησε πάντα ἐμπνεύσασα αὐτοῖς ζωήν.*

3) De confus. ling. 27. Cf. Leg. Alleg. III 2.

4) De Cher. 75. 5) De Cher. 65 f.

Digitized by Google

sich letzten Endes doch zur Welt wie ein orientalischer Despot zu seinen Untertanen, der sich als den einzig Seienden, als den einzigen Werträger in seinem Staate betrachtet. Plotin dagegen bejaht die Welt, obwohl er über ihren äußeren Schein zu ihrem wesenhaften Kern vorzudringen strebt, obwohl er vieles von dem preisgibt, was der Grieche auf der Höhe seiner Kultur nie preisgegeben hätte. Aber sein Gott ist nicht wie der philonische der ewig Transzendente, der ewig andere, der dauernd Fremde, er entgöttlicht nicht mit Philon die Natur zum Preise Gottes, er vergöttlicht den Kosmos und ehrt dadurch Gott: die im Kosmos waltende und zwar nach einer immanenten Ordnung sich ins Werk setzende Schöpferkraft, das ist ihm Gott. Die Unterschiede sind schwer zu fassen, weil hier die allgemeinen Begriffsschemen versagen, aber ich glaube, schon das Gesagte macht deutlich, daß der plotinische Gott in ganz anderer Weise der Welt und den Menschen immanent ist, als der philonische; er erschöpft sich freilich nicht in Welt und Mensch, insofern als unerschöpfliche Reihen von Welten und Menschen noch in ihm schlummern, aber hier ist das Rätselwort Platons, mit dem Ammonios rang, ausgeführt, die Seele hat den Leib angezogen wie Gott die Welt.

Wir müssen also an der Verschiedenheit des plotinischen Schaffensbegriffs vom christlichen und philonischen Schöpfungsbegriff festhalten (auf die philonischen Schöpfungsmysterien bin ich, um die Untersuchung nicht zu weit anschwellen zu lassen, nicht eingegangen, obwohl auch sie die Differenz deutlich illustriert hätten). Unter diesem Vorbehalt aber können wir zugeben, daß möglicherweise dem neuplatonischen Emanationsgedanken als ein anregendes Motiv der jüdisch-christliche Schöpfungsgedanke und zwar in seiner durch Philon vermittelten Umbildung vielleicht in einer gnostischen Vermittlung als Anregung diente. Jedenfalls wird diese Möglichkeit durch unsere Untersuchungsergebnisse bestätigt. Von hier aus gesehen würde sich das Verhältnis von Neuplatonismus und Christentum als ein aus dem Stadium gegenseitiger Befruchtung allmählich bis zu Porphyrios in das einer Feindschaft übergehendes darstellen.

Noch aber bleibt uns eine Frage zu beantworten: hat nicht unsere Zeichnung des Ammonios dem Plotinos Wesentliches genommen, tritt nicht eine Verarmung seines Bildes ein und sollen wir nicht doch Zeller folgen, der darum die Überlieferung verwarf? Was übernimmt denn Plotin, soweit wir sehen können, von seinem

Digitized by Google

Lehrer? Erstens die allgemeine Tendenz der Überschreitung einer Schulphilosophie und die Auffassung der Philosophie als Ausdruck des Lebens, der selbst gelebt werden muß, zweitens die besondere Tendenz der Vereinigung der platonischen und aristotelischen Gedanken (so bildet er z. B. die aristotelischen Kategorien als Grundlagen der sinnlichen Welt um und fügt sie seinem Weltbild ein); drittens den Versuch, einen gereinigten Platonismus, der als solcher neuzuschöpfen war, zur Grundlage dieser Vereinigung zu machen, damit den Rückgang auf Platon und die ursprüngliche, früher genauer präzisierte Platonauffassung; viertens die Doppelung der Welt, die sich aber in der Einheit einer organischen Auffassung wieder aufhebt; fünftens das in dieser Welt herrschende Gesetz der Stufenfolge des Ersten, Zweiten und Dritten; sechstens die dynamische Auffassung der Seele und damit des Intelligiblen überhaupt und dessen Allgegenwart in der Welt, und endlich siebentens die Auffassung der Seele als Gott in uns und wahrscheinlich auch die damit zusammenhängende Mystik. Mehr ist für uns nicht erfaßbar, so schweigt die Überlieferung über die Schau und die Ekstase, aber der Vergleich mit Philon legt die Vermutung nahe, daß hier Plotin seinem Lehrer verwandter ist, als es die Überlieferung erkennen läßt.

Dennoch hebt sich sein Bild deutlich gegen den Früheren ab. Während bei Ammonios noch der Begriff der Gestalt zu dominieren scheint, auch sein Gott ein gestalthaftes Wesen ist, erkennt Plotin, daß der letzte, tiefste Urquell, daß das Lebendige als Lebendiges gestaltlos ist, nicht nur im Universum, sondern auch im Menschen: er findet daher seine Erlösung nur in der Erhebung zu der Urquelle, mit der er dauernd zusammenhängt. Dieses Höchste, dieses Eine leidet nicht an einem Mangel an Form, sondern an Überfülle, es kann nicht eine bestimmte endliche Form haben, weil alle Formen aus ihm hervorgehen können. Auch das plotinische Denken ist ein Dynamismus, aber ein solcher ganz bestimmten Gepräges, eine Lebensphilosophie, die das Lebendige bestimmt als den Inbegriff aller Formen und Kräfte und die das einzelne Wesen aus einer Einschränkung dieses vollkommenen Wesens, aus einem Mangel und einer Abnahme an Kraft hervorgehen, es aber immer noch schöpferisch bleiben läßt. Sein Gott ist der Gott, der weder Gestalt noch Form hat, er ist nicht der Eine, sondern das Eine. — Damit ist er völlig hinausgewachsen über das Stammeln seines Lehrers,

Digitized by Google

daß die Welt zwiefach und doch einfach sei. Es ist einer der großen metaphysischen Versuche, die Welt als Einheit zu verstehen, sie nicht aufzubauen aus einzelnen Elementen, sondern sie aus der Ganzheit ihrer Struktur zu begreifen; es ist in jedem Individuum die Fülle des Alls, aber als etwas Gestaltloses, in seiner besonderen Gestalt enthüllt sich nur die Beschränkung dieses Reichtums. So hat diese Welt das Prinzip ihrer Einheit und ihrer Verschiedenheit in sich: sie ist ein Stufenbau, ist ein Weg von Gott zu Gott, aber auch ein Weg in Gott, denn es gibt nur Grade des göttlichen Lebens, es ist ein ewiges Sinken und ein ewiges Steigen der Seelen, in bestimmten Rhythmen und nach immanenten Gesetzen. Infolge Überfülle schafft jede Stufe des Alls und nimmt das Geschaffene, soweit es Seele ist, wieder in sich zurück. Wer sieht nicht diese fundamentale Umgestaltung der empfangenen Motive? Sollen wir da noch in Einzelheiten eingehen auf den Begriff des Einen, des Geistes, der der Inbegriff der Ideen, der Zahlen wird und die ganze Mannigfaltigkeit des Seienden in sich aufnimmt, um sie wieder aus sich zu gebären, auf die Auffassung der Natur als schweigende Schau, auf den Versuch, der dynamischen Auffassung eine mehr begriffliche Ausprägung zu geben und die Grundbegriffe auseinander abzuleiten, auf die Bestimmung des Schönen als des Lebendigen usw.? Schon ein kurzer Überblick zeigt, daß bei Plotin Begriffe und Disziplinen hervortreten, die wir nicht nur nicht bei Ammonios finden, sondern die er tatsächlich nicht kannte. Kurz, Plotin ist so groß und reich, daß er nichts verliert, wenn wir dem Ammonios geben, was sein ist, im Gegenteil, sein Genie tritt nur um so deutlicher zutage. Ammonios aber hatte das Glück und das Unglück, einen Schüler zu finden, der größer war als er.

Frankfurt a. M. FRITZ HEINEMANN.

Digitized by Google

ZUM CULEX.

1. Verfasser und Zeit.

Zu einer Zeit, wo widersprechende Urteile über eine wissenschaftliche Frage ohne Aussicht auf Vermittlung einander gegenüberstehen, empfiehlt es sich, bei einer Nachprüfung zunächst alles beiseite zu lassen, was keine entscheidende Bedeutung hat. Das gilt besonders auch für die Frage, ob die unter Vergils Namen überlieferten kleineren Gedichte, die unter dem Namen des *Ludus iuvenalis Vergilii* oder der *Appendix Vergiliana* zusammengefaßt werden, von Vergil herrühren. In den Handschriften sind auch Gedichte in diese Sammlung geraten, die schon aus zeitlichen Gründen nicht von Vergil herrühren können, die *Elegiae ad Maecenatem.* So könnte also die Zuweisung der Gedichte an Vergil, wenn sie sich nur auf die handschriftliche Überlieferung stützte, in jedem einzelnen Falle sehr fraglich erscheinen, und methodisch wäre es, den Beweis für die Echtheit zu verlangen. Aber zu dem Zeugnis der Handschriften tritt das der Vitae Vergilianae, d. h. mindestens des Donat. Denn dieser ist die gemeinsame Quelle für die Vita der Berner Scholien und des Servius[1]). In jener werden als vergilisch bezeugt: *Catalepton* (*-lecton* codd.), *Priapea, Epigrammata, Dirae, Ciris, Culex,* als zweifelhaft: *Aetna.* Daß die *Copa* nur durch einen Irrtum fehlt, ist eine wahrscheinliche Vermutung, da sie in der Fassung der Liste bei Servius genannt wird: *scripsit etiam septem sive octo libros hos: Cirin Aetnam Culicem Priapeia Catalecton Epigrammata Copam Diras.* Dabei dürfte die Unsicherheit der Zählung sich wohl durch die Einbeziehung des Gedichtes *Aetna* erklären, das nicht mit Sicherheit dem Vergil zugeschrieben wurde. Jedenfalls hat der Verfasser dieser Liste die Gedichte selbst nicht alle vor Augen gehabt. Denn sonst könnten nicht *Catalepton Priapeia Epigrammata* als drei Werke gezählt werden[2]).

1) Vgl. Rhein. Mus. LXVI 1911 p. 155 sq.

2) Richtig Th. Birt, Jugendverse und Heimatpoesie Vergils 1910 p. 3. An die Sammlung der Priapea ist nicht zu denken. Sie ist ja nicht mit den übrigen Gedichten der Appendix überliefert.

Digitized by Google

Daß die Liste aus Sueton stammt, wird gewöhnlich ohne weiteres angenommen. Dann gilt eben das Gesagte auch für diesen. Freilich muß man dann auch annehmen, daß Sueton das Distichon auf den *latro Ballista*[1]) als vergilisch angesehen hat. Es wäre nicht klar, wie dieses Distichon hätte erhalten sein können, ohne in einer Sammlung Unterschlupf zu finden.

Wenn also im allgemeinen als wahrscheinlich gelten muß, daß Sueton die Gedichte der Appendix für vergilisch gehalten hat, so ist die äußere Beglaubigung für den *Culex* noch bei weitem günstiger. Nicht nur zur Zeit Domitians gilt er unbedenklich als vergilisch (Stat. Silv. I praef. II 7, 73 Mart. VIII 56, 19. XIV 185), sondern bereits Lucan schreibt ihn dem Vergil zu: Suet. vita Luc. p. 50 Reiff. *ut praefatione quadam aetatem et initia sua cum Vergilio comparans ausus sit dicere: et quantum mihi restat ad Culicem?* Diese Äußerung stand also in einer *Praefatio* des Lucan. Ähnlich haben sich ja auch Pomponius und Seneca in *praefationes* über sprachliche Dinge auseinandergesetzt (Quint. inst. VIII 3, 31), in einer *προλαλιά* bei Gelegenheit des Vortrages ihrer Dichtungen[2]). Es ist also nicht nötig, die Äußerung Lucans als ein Zeugnis für die Ansetzung des Culex ins 26. Lebensjahr Vergils anzusehen, eine Auffassung, die uns Statius (Silv. II 7, 73 *haec* — nämlich das *Bellum civile* — *primo iuvenis canes sub aevo ante annos Culicis Maroniani*) ausdrücklich bezeugt. Wer den im Culex angeredeten *Octavius* für den späteren Kaiser Augustus ansah, für den ergab sich als *terminus ante quem* für den Culex Caesars Tod; denn mit der Adoption verlor C. Octavius diesen Namen. Man wird kaum fehlgehen, wenn man annimmt, daß Asconius diesen Schluß gezogen hat, da er ja die Bucolica durch die Schlacht bei Philippi datierte[3]).

Aber mag nun Asconius oder ein anderer diese zeitliche Bestimmung für den Culex gegeben haben, jedenfalls ist die äußere Beglaubigung grade für dieses Gedicht ausgezeichnet. Wer es also

---

1) *in Ballistam ludi magistrum* sagen die Berner Scholien; das ist Interpolation der späteren Überlieferung, vgl. Rhein. Mus. 1. l.

2) Vgl. C. Cichorius, Römische Studien 1922 p. 426.

3) vita Probi p. 73, 12 Brummer: *scripsit Bucolica annos natus VIII et XX.* Prob. p. 329, 5 Hagen: *cum certum sit, eum, ut Asconius Pedianus dicit, XXVIII annos natum Bucolica edidisse.* Das ist falsch, wenn man *edere* als 'herausgeben' versteht. Warum soll es nicht *procreare* sein?

Digitized by Google

dem Vergil abspricht, muß starke Gründe für die Unechtheit beibringen. Es genügt nicht, daß man allgemein den Sprachschatz oder die Verskunst mit Vergil vergleicht. Diese Untersuchungen haben gewiß ihren Wert, können aber eine feste und klare Entscheidung nicht herbeiführen. Auch die Anführung von Parallelstellen genügt nicht[1]), da hier in jedem einzelnen Falle in Frage gezogen werden kann, welche Stelle die frühere ist, und selbst der Ausweg offen bleibt, daß an den verglichenen Stellen eine Phrase oder ein Versschluß aus einem älteren Vorbilde unabhängig übernommen sei.

Eine Untersuchung über die Verfasserfrage des Culex darf um so mehr als zeitgemäß gelten, weil neuerdings von verschiedenen Seiten die Meinung vertreten ist, daß nicht nur dieses Gedicht dem Vergil gehört, sondern daß auch die ganze Sammlung, die man unter dem Namen *Appendix Vergiliana* zusammenfaßt, sein Eigentum sei[2]). Wenn dies erwiesen ist, dürfen auch diese Gedichte für die Lebens- und Entwicklungsgeschichte des Dichters herangezogen werden. Freilich sind die meisten dafür wenig ergiebig. Trotzdem hat aus ihnen T. Frank, Vergil a biography 1922 gradezu einen Vergilroman herausgesponnen.

Da die äußere Beglaubigung grade für den Culex besonders günstig ist, empfiehlt es sich, zunächst einmal von den äußeren Umständen abzusehen und den Versuch zu machen, ob nicht durch Interpretation des Gedichtes selbst sich ein festes Ergebnis gewinnen läßt. Dadurch wird sich am ehesten beurteilen lassen, ob es für die Athetese des Gedichtes durchschlagende Gründe gibt, deren Fehlen die Verteidiger der Überlieferung betonen. Von niemandem wird bestritten, daß sich an vielen Stellen des Culex enge Berührungen mit den größeren Gedichten Vergils finden. Die Verfechter der Echtheit des Culex, die ihn in Übereinstimmung mit der Überlieferung als ein Jugendwerk des Dichters bezeichnen, sei es, daß sie ihn mit der Berner Vita, die auf Donat zurückgeht, dem sechzehnten

1) Hier bietet nach früheren Arbeiten nützliches Material die von K. Witte angeregte Erlanger Dissertation von Hans Dinkelmeyer, Der Culex und Vergil 1924.

2) F. Vollmer, Sitz.-Ber. der bayer. Akad. 1907 III p. 339 sq. E. K. Rand, Young Vergils Poetry, Harvard studies XXX 1919 p. 103—185. Für den Culex vgl. auch W. W. Fowler, Class. Rev. XXVIII 1914 p. 119 bis 120.

Digitized by Google

oder mit andern Zeugnissen dem sechsundzwanzigsten Lebensjahre des Dichters zuweisen [1]), sehen in diesen Fällen Selbstwiederholungen Vergils. Ist dies richtig, so müßten die entsprechenden Culexstellen durchweg den Stellen der Bucolica, Georgica und der Aeneis vorausgehen, an die sie anklingen. In manchen Fällen läßt sich eine bestimmte Entscheidung nicht treffen. Aber bei der Menge der Fälle wäre es sonderbar, wenn es nicht bei einigen gelingen sollte, durch genaue Interpretation festzustellen, auf welcher Seite die Priorität liegt. Diese Fälle müssen die gewünschte Entscheidung geben. Läßt sich für einige Stellen mit Sicherheit nachweisen, daß die Culexstelle eine Stelle der Georgica oder Aeneis voraussetzt, so ist damit der Beweis geliefert, daß der Culex nicht von Vergil herrühren kann, und es bleibt dann die Frage zu beantworten, wie es gekommen ist, daß er bereits in neronischer Zeit unbestritten als vergilisch angesehen wurde.

Ich beginne mit einer unscheinbaren Kleinigkeit. Bei der Schilderung des ländlichen Glückes wird betont, daß der Hirt zufrieden ist (v. 58)

si non Assyrio fuerint bis lauta colore
Attalicis opibus data vellera.

lauta wird durchweg in den neueren Ausgaben gelesen. Indes hat der vortreffliche Corsinianus Γ, der mehrfach allein das Echte bewahrt hat, *lota*, und da die von den uns erhaltenen Handschriften nicht abhängigen Exzerpte ebenfalls *lota* bieten [2]), so folgt daraus, daß diese Form die Lesart der gemeinsamen Vorlage der Exzerpte und unsrer Handschriften war, und daß in den übrigen Handschriften die in der Dichtersprache übliche elegantere Form *lauta* willkürlich eingesetzt ist. Wir haben keinen Grund dem Culexdichter die ple-

1) Wenn T. Frank, Class. Philol. XV 1920 p. 103 (ebenso auch in seiner Vergilbiographie) den Culex ins Jahr 48 setzt, also ins 22. Lebensjahr des Dichters, so verläßt er den Boden der Überlieferung und darf sich nicht auf sie berufen. Fragt man sich übrigens, wodurch die Abfassungszeit eines Gedichtes bestimmt werden kann, so leuchtet ein, daß eine andere Bestimmung als durch zeitlich genau festzusetzende Anspielungen von vornherein unwahrscheinlich ist. Eine solche zeitliche Bestimmung bot die Nennung des Octavius, falls nämlich darunter der spätere Augustus zu verstehen ist. Daher ist es wahrscheinlich, daß nur die Ansetzung ins 26. Lebensjahr des Dichters als überliefert zu gelten hat.

2) Über den Wert der Exzerpte irrig Rand l. l. p. 125 adn. 2.

Digitized by Google

bejische Form *lota* abzusprechen, da er auch sonst gelegentlich Anklänge an die plebejische Sprache aufweist [1]).

Um so auffälliger ist es, daß er v. 355 die dem erhabenen Stil angehörende Form *cautes* gebraucht, die erst von Vergil in der Aeneis in die Dichtersprache eingeführt ist. Dies hat treffend hervorgehoben W. A. Baehrens, Sprachlicher Kommentar zur vulgärlateinischen Appendix Probi 1922 p. 111, wo die Geschichte der Formen *cotes* und *cautes* gegeben ist. Baehrens weist auch auf die Bedeutung des Vorkommens der Form *cautes* Culex 355 und Ciris 467 hin. Ich sehe in ihrem Vorkommen in der Ciris eine erwünschte Bestätigung für die Ansetzung dieses Gedichtes nach Vergils Tode, die ich besonders durch die Art der Verwendung vergilischen Gutes durch den Cirisdichter erwiesen zu haben glaube (d. Z. LVII 1922 p. 588—599). Daß aber dieselbe Begründung auch für den Culex gilt, lehrt der Vergleich von Culex 354

immoriturque super fluctus et saxa Capherei
Euboicas aut per cautis Aegaeaque late
litora

mit Aen. XI 259

scit triste Minervae
sidus et Euboicae cautes ultorque Caphereus.

An beiden Stellen ist vom Schiffbruch der Griechen bei der Heimfahrt von Troia die Rede. Der Culexdichter hat dabei nicht nur die überfeine Form *cautes* dem Vergil entnommen, sondern die Verbindung *Euboicae cautes* sowie den Namen des Caphereus. Dabei ist ihm ein Versehen untergelaufen, indem er die *saxa Capherei* durch die disjunctive Partikel ansdrücklich von den *Euboicae cautes* unterscheidet. Die Nachahmung ist andrer Art als die des Cirisdichters — auch dies nötigt dazu, Culex und Ciris verschiedenen

1) Z. B. *manere* = *esse* v. 66, was Leo verkannte, der *manet* für verderbt erklärte (hierüber richtig C. Brakman, Mnem. N. S. L 1922 p. 243 bis 254) Vielleicht ist auch v. 284 *nec fossasque domos ac Tartara nocte cruenta obsita* nicht *-que . . ac* als *et . . . et* aufzufassen, sondern doppelte Verbindung durch *nec . . que* anzuerkennen, wie E. Löfstedt, Spätlateinische Studien 1908 p. 33 für Bell. Afr. 33, 1 *et immunique* wahrscheinlich gemacht hat. Auch sonst scheinen sich Beispiele zu finden: Bell. Hisp. 42, 4 *et civiumque* (so TR); Bell. Afr. 97, 1 *atque ibique*. Sollte vielleicht auch v. 211 statt des überlieferten *me* nicht *mihi*, sondern das der Umgangssprache angehörende *mi* zu lesen sein? Vgl. auch Ch. Plésent, Le Culex. Étude sur l'Alexandrinisme latin 1910 p. 328 sq.

Digitized by Google

Verfassern zuzuschreiben[1]) —, aber hier scheint es ebenso ausgeschlossen, daß diese Ähnlichkeit zwischen dem Culex und der Aeneis zufällig ist, wie daß diese die irrige Vorstellung der Culexstelle verbessere. Da nicht der geringste Anlaß vorliegt, an gemeinsame Benutzung einer früheren Dichterstelle zu denken — schon die Form *cautes* verbietet diese Annahme —, so bleibt nur übrig, im Culex die Nachahmung der Aeneisstelle anzuerkennen.

Hatten wir hier von der Orthographie ausgehen können, so gestattet v. 300, uns auf die Lexikographie zu berufen. Die Geschichte der Partikel *ast* ist von F. Vollmer übersichtlich im Thesaurus dargestellt (II 942 sq.). Nachdem zuerst Horaz aus metrischer Bequemlichkeit (epod. 15, 24 sat. I 6, 125. 8, 6) *ast* in der Bedeutung *at* gewagt hatte, hat Vergil in der Aeneis diesen Gebrauch aufgenommen, um durch die alte, längst aus der lebenden Sprache verschwundene Partikel die Erhabenheit des Stiles zu steigern. Vorher hatte er sich mit dem in der lebendigen Sprache ebenfalls außer Gebrauch gekommenen *verum* beholfen, das er auch in der Aeneis nicht aufgibt, obgleich es da weit hinter *ast* zurückbleibt (*verum* 6 mal, *ast* 17 mal). Da in dessen Gebrauch Lucrez und die Georgica nicht mit der späteren Entwicklung gehen, hat Vollmer recht, wenn er die Stellen bei Plautus und Ennius, an denen *ast* in den Texten steht, mit Mißtrauen betrachtet. An einigen ist es durch bessere Kenntnis der Überlieferung verschwunden. Es bleiben im ganzen in der älteren Literatur vier Stellen, an denen *ast* = *at* sein könnte.

1. Enn. Ann. 76 *ast* ⟨*h*⟩*ic quem nunc tu tam torviter increpuisti.* So hat Scaliger den Text glaubhaft hergestellt. Aber da der Vers aus dem Zusammenhang herausgerissen ist, läßt sich nicht gewiß bestimmen, ob *ast* hier = *at* gebraucht ist. Dasselbe gilt von

2. Acc. TRF 260 — ⏑ *splendet saepe, ast idem nimbis inter-*

1) Über Unterschiede in der Metrik vgl. L. G. Eldridge, Num Culex et Ciris epyllia ab eodem poeta composita sint. Diss. Gießen 1914. Mit der 'Stilverschiedenheit' kann man hier die Unterschiede nicht erklären — so F. Vollmer, Römische Metrik in Gercke-Nordens Einleitung in die Altertumswissenschaft I 8. Heft, p. 12, wo der Culex fälschlich als parodierend bezeichnet wird —, weil es sich bei Culex und Ciris um dieselbe Gattung, um das Epyllion, handelt. Nur der Ton ist verschieden. Das hängt eben mit dem verschiedenen Charakter der Verfasser zusammen.

Digitized by Google

dum nigret. Außerdem kommen zwei Plautusstellen in Betracht:

3. Plaut. Merc. 245 sq.

atque oppido hercle bene velle illi visus sum,
ast non habere cui commendarem capram.

Hier ist *ast* = *at*. Aber da die Stelle nur in P erhalten ist, und ein Grund für *ast* nicht zu erkennen ist, bleibt die Sache unsicher und man kann verstehen, daß Ritschl, Opusc. II p. 431 *ast* in dem modernen Sinne für Plautus ganz bestreitet.

4. Plaut. Trin. 73 sq.

aut si demutant mores ingenium tuom
neque eos antiquos servas, ast captas novos

sind sehr verdächtig. Man könnte *ast* zur Not hier ähnlich wie Capt. 683 auffassen.

So erscheint also Vollmers Bedenken, an diesen Stellen die spätere Bedeutung von *ast* anzuerkennen, berechtigt. Da er diese als eine Neuerung des Horaz und Vergil (erst in der Aeneis) betrachtet, hat er *ast* = *at* auch Culex 300 durch Konjektur entfernt. Hier werden Peleus und Telamon wegen ihrer verschiedenartigen Verheiratung gegenübergestellt:

hunc rapuit ferit ast illum Nereis amavit.

So stand der Vers im Archetypus. Vollmer billigt eine Konjektur, die sich in dem an willkürlichen, teils gelungenen, teils verfehlten Konjekturen reichen Vossianus (V) findet: *feritas*. Dadurch wird er genötigt, *hunc* in *hanc* zu verändern. Dieses wäre auf ein aus *conubiis* zu entnehmendes *coniugem* zu beziehen, was ja nicht ganz unmöglich wäre, *feritas* soll dann wohl den Telamon in epischer Weise umschreiben, wie kurz zuvor *Telamonia virtus* (297). Freilich ist dies nur möglich, wenn der Eigenname als Adjectivum beigefügt wird. Aber wie man auch die Worte bei Vollmers Lesart interpretieren mag, ein klarer Sinn ergibt sich nicht, und methodisch bedenklich ist es, daß man, um eine Konjektur (*feritas*) zu stützen, zu einer zweiten (*hanc*) greifen muß, durch die überdies

1) Vgl. auch H. Jordan, Kritische Beiträge zur Geschichte der lateinischen Sprache 1879 p. 292. F. Leo, Senecae tragoediae I 1878 p. 214 sq. Dieser zweifelt, ob Hor. epod. 15, 24 *ast ego vicissim risero*, gesichert sei, weil auch v. 10 mit einem reinen Jambus beginne: *fore hunc amorem mutuum*. Aber Horaz vermeidet den Tribrachys mit dem Ictus auf der zweiten Silbe, *metro non flagitatur* (ast) bemerkt also Vollmer l. l. p. 943, 31 mit Unrecht.

Digitized by Google

die scharfe Gegenüberstellung *hunc . . illum* zerstört wird. An und für sich betrachtet, besteht gegen die Überlieferung im zweiten Teile des Verses *ast illum Nereis amavit* gar kein Bedenken, da *ast* sich vor *ille* sechsmal in der Aeneis findet. Der Sitz der Korruptel ist also in *ferit* zu suchen. Wenn man hier die Vermutung von Bembus *serva*, die palaeographisch sehr ansprechend ist, aufgegeben hat [1]), so hat man es sicher getan, weil man sich scheute, eine Elision in den Text hineinzubringen, da der Dichter mit Elisionen sehr zurückhaltend ist. Das ist richtig, hindert aber doch die Herausgeber nicht, v. 393 *gramineam (ut) viridi foderet de caespite terram* eine viel schwerere Elision durch Konjektur einzuführen, wo man dies mit der Schreibung: *gramineam viridi fodiens de caespite terram* vermeiden könnte. Bembus' Konjektur paßt für den Sinn jedenfalls vortrefflich:

hunc (sc. Telamonem) *rapuit* (sc. in amorem) *serva* (sc. Hesione).

Ist aber in diesem Verse *ast* sicher, dann kann der Culex erst nach der Aeneis gedichtet sein, weil erst durch diese die Form in der höheren Sprache Bürgerrecht erhalten hat. So bestätigt diese Stelle den Schluß, den wir aus dem Vorkommen der überfeinen Form *cautes* ziehen mußten.

Daß die Schilderung der *bona pastoris* (Culex 58 sq.) an Verg. Georg. II 458 sq. anklingt, ist nicht zu bestreiten. Es fragt sich, wie die Beziehung zu deuten ist. E. Jackson (Class. Quart. V 1911 p. 161—174) behauptet, daß das gemeinsame Vorbild für beide Stellen Lucr. II 24 sq. sei. Daß der Culexdichter den Lucrez kennt, kann man unbedenklich zugeben. Aber er verdankt ihm nur einzelne nebensächliche Vorstellungen:

Lucr. II 28 *laqueata auratagque tecta*
∾ Culex 63 *si nitor auri sub laqueare domus* eqs.
Lucr. II 29 *prostrati in gramine molli*
∾ Culex 69 *super tenero prosternit gramine corpus.*
Lucr. II 33 *viridantis floribus herbas*
∾ Culex 70 *florida cum tellus gemmantis picta per herbas* eqs.

Zu Vergil stimmt neben Einzelheiten der ganze Aufbau des Gedankens, wie ein Überblick über die Stelle lehrt.

1) Ich kann Leos Konjektur *praeda* nicht für besser halten. Aber das Wichtige ist, daß er *ast* beibehält.

Digitized by Google

Georg. II 458 *o fortunatos nimium, sua si bona norint agricolas*
461 *si non . . . .*
467 *at*

~ Culex 58 *o bona pastoris*
62 *si non . . . .*
68 *at pectore puro* eqs.

Freilich ist diese Ähnlichkeit von Vollmer dadurch etwas verdunkelt worden, daß er v. 68 *a pectore puro* mit der Überlieferung der Handschriften liest. Aber für den Seufzer *a* liegt, soviel ich empfinde, gar keine Veranlassung vor. Mir scheint vielmehr die ganze Gedankenfolge die durch die Exzerpte bezeugte, in einzelnen Handschriften durch Konjektur gewonnene Lesart *at pectore puro* zu erfordern. Es fragt sich nun, ob etwa die Stelle der Georgica eine Ausführung der Culexstelle sein könnte. Vergil stellt dem ruhigen ländlichen Leben das aufreibende Stadtleben gegenüber. Das ist ein wirklicher Gegensatz: er vergleicht die Tätigkeit des Landmannes mit der des Städters. Im Culex handelt es sich nur um das Glück des Hirten, dessen einfaches Leben mit dem verwöhnten Luxus der Großstadt verglichen wird. Diese Einschränkung wird durch den Zweck des Dichters bedingt, der es ausschließlich mit einem Hirten zu tun hat. So dürfte auch hier klar sein, daß die allgemeinere Schilderung die ursprüngliche ist, die der Culexdichter für seine besonderen Zwecke etwas abgeändert hat.

V. 115 sq. wird ausführlich der Wald beschrieben, in dessen Schatten der Hirt ausruht, v. 109 beginnt ein Vordersatz:

ut procul aspexit (sc. sol pastorem) *luco residere virenti,*
Delia diva, tuo,

dessen Nachsatz der Dichter, durch die Waldbeschreibung gefangen genommen, beizufügen versäumt hat. Diesen Fehler versucht E. Demarchi (Riv. di filol. XLIII 1915 p. 317—320) durch eine sehr elegante Konjektur zu beseitigen, indem er schreibt:

tu procul aspexti luco residere virenti,
Delia diva, tuo.

Dabei wird aber die Apostrophe ungeschickt durch *tu* zu stark betont, und man vermißt auch eine innere Verbindung mit dem Vorhergehenden.

Digitized by Google

Wichtiger ist die Beschreibung des Waldes selbst. Da wird eine lange Reihe von Bäumen aufgeführt — die meisten werden auch bei Ovid Met. X 70 sq, erwähnt —, die man schwerlich jemals vereinigt sehen kann. Es ist also nicht eine Naturbeschreibung, sondern eine Aufzählung von Bäumen. Bei den meisten werden mythologische Beziehungen angedeutet oder eingehender beschrieben. An drei Stellen ergeben sich bei dieser Beschreibung Anstöße. Zunächst ist v. 139 ohne jede Verbindung parenthetisch eingefügt:

(pinus) *appetit aeriis contingere montibus astra.*

Heinsius wollte den Vers durch die Konjektur *ac petit* mit dem vorhergehenden verbinden. Damit ist aber nichts gewonnen. Denn der ganze Gedanke stört den Verlauf der Beschreibung; vom Gebirge ist bisher nicht die Rede gewesen. Das empfand Scaliger, der den Begriff *montibus* durch die Konjektur *motibus* beseitigen wollte, was um nichts fördert. Die Störung erklärt sich daraus, daß der Gedanke aus Hom. Ξ 287 übertragen ist:

εἰς ἐλάτην ἀναβὰς περιμήκετον, ἢ τότ' ἐν Ἴδῃ
μακροτάτη πεφυυῖα δι' ἠέρος αἰθέρ' ἵκανεν.

Daher stammen also die *montes*, daher *contingere . . astra*. Eine Dichternachahmung hat also den Verfasser veranlaßt, seine Schilderung störend zu unterbrechen.

Kurz vorher werden die Eichen erwähnt (v. 135):

quercus ante datae Cereris quam semina vitae
(illas Triptolemi mutavit sulcus aristis).

Die Parenthese ist wie eine gelehrte Anmerkung hinzugefügt. Schon grammatisch steht der Vers zum Ganzen wie v. 139. Diese Anmerkung berührt sich aufs engste mit Verg. Georg. I 8:

Liber et alma Ceres, vestro si munere tellus
Chaoniam pingui glandem mutavit aristis.

Es leuchtet ein, daß hier nicht Vergil sich selbst wiederholt, sondern daß der Culexdichter Vergil ebenso zitiert, wie v. 139 den Homer.

Wieder ein paar Verse vorher wird der Mandelbaum umschrieben (v. 131):

posterius cui Demophoön aeterna reliquit
perfidiam lamentandi mala.

Digitized by Google

Mit den nächsten Worten ändert der Dichter die Konstruktion, indem er unvermittelt zum Vocativ übergeht:

perfide multis,
perfide Demophoon et nunc de(f)lende puellis.

Der Grund dieses Wechsels wird sofort klar, wenn wir folgende Stellen vergleichen:

Ov. Rem. 597 *'perfide Demophoon' surdas clamabat ad undas.*

Prop. IV 7, 13 *perfide nec cuiquam melior sperande puellis.*

Es ist wohl ausgeschlossen, daß hier Ovid eine Anleihe beim Culexdichter gemacht hat. Auch ein Zufall erscheint unglaubhaft. Hier lehrt die Grammatik, daß beim Culexdichter ein Fremdkörper eingefügt ist. Ich meine, die Nachahmung auch Ovids darf als gesichert betrachtet werden, um so mehr, als auch sonst sich Berührungen mit Ovids Remedia feststellen lassen:

Culex 50 *tondebant tenero viridantia gramina morsu*
∾ Rem. 178 *aspice tondentes fertile gramen oves.*

Culex 100 hat mit Ov. Rem. 181 den Halbvers *modulatur harundine carmen* gemein. Daß auch hier Beziehungen vorliegen, scheint mir sicher. Nichts deutet darauf hin, daß Ovid der Nehmende ist. Da er v. 181 als Vorbild erkannt ist, muß auch in diesen Fällen Ovid als Vorlage des Culexdichters angesehen werden.

Für die Beziehungen zu Vergil scheint mir auch v. 226 von Wichtigkeit:

et rure recessit
Iustitiae prior illa fides[1]).

Schon längst haben die Erklärer auf Georg. II 474 verwiesen:

extrema per illos (sc. agricolas)
Iustitia excedens terris vestigia fecit.

Zwar daß die Göttin zuletzt von den Himmlischen die Erde verläßt, ist alte Tradition. Aber daß sie noch am längsten auf dem Lande verweilt ist, ist eine dem Vergil eigentümliche Fassung, die dem Lob des ländlichen Lebens besonders angemessen ist. Ohne die Vergilstelle ist aber im Culex *et rure* nicht verständlich. Es ist

1) Mit Recht haben Ellis und Plésent die fast allgemein, auch von Vollmer gebilligte Konjektur Schraders *Iustitia et prior illa Fides* aufgegeben.

Digitized by Google

auch kein Zufall, daß dieselbe Vergilstelle (II 454 sq.) bereits v. 58 sq. als Vorbild gedient hat.

In der Unterweltschilderung führt der Dichter den Ulixes vor, wie er den Blick von Aiax abgewandt hält. Das ist natürlich eine Umkehr desselben Motivs aus Homer. Dieses Bild versucht der Culexdichter auszuschmücken, indem er die Taten und Schicksale des Ulixes schildert. Damit wird es aber verdorben, worauf ich später zurückkommen werde. Hier möchte ich nur die Worte v. 329

Pallade iam laetatur ovans

behandeln, die an sich kaum verständlich sind, da *Pallas* das Palladium bezeichnen muß. Wir verstehen, wie der Ausdruck entstanden ist, wenn wir vergleichen

Ov. Met. XIII 98 *conferat hic Ithacus Rhesum imbellemque Dolona*
Priamiden Helenum rapta cum Pallade captum.

rapta cum Pallade bezeichnet das Palladium klar und deutlich, das bloße *Pallade* bedarf erst der Ovidstelle, um überhaupt verständlich zu sein.

Auch die Beschreibung der folgenden Abenteuer des Ulixes läßt sich auf ihre Vorlagen zurückführen. Die Erwähnung der Ciconen und Laestrygonen ist zu kurz, als daß sich ein Beweis für die Herkunft aus Homer gewinnen ließe. Aber für v. 331 sq.

illum Scylla rapax, canibus succincta Molossis
Aetnaeusque Cyclops

sind die Vorbilder erkennbar:

Verg. ecl. 6, 75 (Scyllam) *succinctam latrantibus inguina monstris*
Ov. Met. VII 64 *cinctaque saevis Scylla rapax canibus*
Verg. Aen. XI 263 *Aetnaeos vidit Cyclopas* (Ulixes).

Ein umgekehrtes Verhältnis ist ganz unwahrscheinlich.

Sehr wichtig wäre v. 332 *metuenda Charybdis*, falls hier die von Plésent gebilligte Lesart des Vossianus *Zanclaea Charybdis* richtig wäre. Indes lehrt die methodische recensio, daß der Archetypus *metuenda* oder doch nur eine leichte Entstellung dieses Wortes gehabt hat, daß also die Lesart *Zanclaea* durch eine willkürliche Konjektur gewonnen ist, die sich auf Ov. Fast. IV 499 *Zanclaea Charybdis* stützt. Diese Stelle kann also nicht als Vorbild angesprochen werden. Wir haben es hier vielmehr mit einer will-

Digitized by Google

kürlichen Verbesserung zu tun, an denen V reich ist. Ähnlich ist v. 402

decus surgens hic rhododaphne

ohne Rücksicht auf den Sinn wegen der leichten Verderbnis (*decus surgens*) nach Fast. III 791 umgestaltet zu:

decus ut sua pagina dicit.

Dasselbe Verfahren liegt auch v. 236 vor, wo statt des überlieferten

conati quondam cum sint inscendere mundum[1])

nach dem Muster von Aen. VI 583, wo auch von den Aloiden die Rede ist, in V geändert ist:

Verg.: *qui manibus magnum rescindere caelum|adgressi*
V: *conati quondam cum sint rescindere caelum.*

Ist der Culex nach der Aeneis gedichtet, so durfte v. 179 *intonat ore* als eine sichere Spur von Kenntnis der Aeneis erscheinen. Jedenfalls liegt für die Annahme, daß der Ausdruck bei Vergil und im Culex unabhängig aus einer älteren Quelle übertragen sei, bei Vergil keine Veranlassung vor. Dort paßt er ganz ausgezeichnet für die *Furiarum maxima* (Aen. VI 607). Für die Schlange, die den Hirten im Culex bedroht, ist er unpassend. Allerdings liest der *codex Corsinianus* (*Γ*), der manche gute Lesart allein bewahrt hat, *insonat ore,* und Vollmer hat diese Lesart in den Text gesetzt. Sie verdient in der Tat, ernstlich erwogen zu werden. *insonare* gehört seit Vergils Aeneis dem epischen Sprachschatze an, und zwar wird es verwendet, wenn der Schall eine andre Handlung begleitet, z. B.

Aen. V 579 *insonuitque flagello:* sie knallte dazu.
XII 365 *Boreae cum spiritus alto insonat Aegaeo.*
VII 515 *contremuit nemus et silvae insonuere profundae,*

wenn die Furie ihre Stimme vernehmen läßt.

Mit einem Accusativus des innern Objekts erscheint das Verbum Aen. VII 450

(Erinys) *geminos erexit crinibus anguis*
verberaque insonuit rabidoque haec addidit ore.

Sonst vgl. Aen. II 53 XI 595 Ov. Met. XI 161.

---

1) Der Eingang des Verses erinnert an Georg. I 280, wo es ebenfalls von den Aloiden heißt: *et coniuratos caelum rescindere fratres. ter sunt conati imponere Pelio Ossan.*

Digitized by Google

Aber mag nun *insonat ore* oder *intonat ore* richtig sein, befriedigen kann keines von beiden, weil es nicht anschaulich ist. Außer dem Zischen (*furit stridoribus*) bringt die Schlange keine Laute hervor. So liegt der Verdacht nahe, daß der Dichter hier mit fremden Gute arbeitet. Dann wäre natürlich *intonat ore* zu schreiben, und dies wäre als Entlehnung aus Vergil zu betrachten.

In der weiteren Schilderung der rasenden Schlange fällt v. 281 auf:

manant sanguineae per tractus undique guttae.

Die Blutstropfen könnten nur aus dem Munde fließen. Aber daß die Schlange, die doch vollkommen unverletzt ist, Blutstropfen ausspeit, versteht man nicht. Der Vers klingt auffallend an Ov. Met. II 360 an[1]), wo es in der Schilderung der Heliaden (vgl. Culex 129) heißt:

sanguineae manant tamquam de vulnere guttae.

Da ist alles in Ordnung. Die Mutter will die Äste und Zweige der in der Verwandlung begriffenen Heliaden ausreißen. Daß da Blutstropfen fließen, ist klar und anschaulich. Daß der Anklang zufällig sei, wird man nicht behaupten können. Aber der Culexdichter hat selbst gefühlt, vielleicht unbewußt gefühlt, daß das Adjektivum *sanguineae* bei ihm unpassend ist und hat daher von der hervorhebenden Stelle am Versanfang, wo es bei Ovid mit Recht steht, den unbequemen Begriff mehr im Innern des Verses versteckt. So scheint mir diese Parallele aufs sicherste zu beweisen, daß der Culexdichter den Ovid nachgeahmt hat.

Beim Kampfe mit der Schlange trifft sie der Hirt

cingunt qua tempora cristae (v. 197).

Hier stört nicht die Erwähnung der *cristae* bei der Schlange — diese Vorstellung ist im Altertum verbreitet —, sondern daß sie sich rings um die Schläfen befinden sollen. Der Grund ist sofort klar, wenn man anerkennt, daß hier eine Nachahmung von Aen. XII 162 vorliegt, wo es heißt:

cui (Latino) *tempora circum*
aurati bis sex radii fulgentia cingunt.

v. 202 sq. wird das Hereinbrechen der Nacht geschildert. Schon Hertzberg hat auf die mangelnde Anschaulichkeit hingewiesen, die

1) Plésent führt im Kommentar die Ovidstelle überhaupt nicht an.

Digitized by Google

sich daraus ergibt, daß zuerst das Einbrechen der Nacht und dann das Kommen des Abends geschildert wird:

iam quatit et biiugis oriens Erebeis[1]) *equos nox*
et piger aurata procedit Vesper ab Oeta.

Bevor der Oeta von der untergehenden Sonne vergoldet wird, kann nicht schon die Nacht beginnen, wenn auch im Süden der Übergang vom Tag zur Nacht schroffer ist, als bei uns. Die immer länger werdenden Schatten (*duplicantibus umbris* v. 205) weisen deutlich auf eine Schilderung der Zeit vor Sonnenuntergang. Hier wird nicht die Natur geschildert, sondern es sind einfach mehrere dichterische Vorbilder zusammengestoppelt. Das Monosyllabum *nox* schließt bei der Schilderung der Nacht den Vers Aen. II 250 (Georg. I 247); die *biiuges equi,* die auch Culex 283 wiederkehren, finden wir Georg. III 91 *Martis equi biiuges.* Aen. XII 355 *sistit equos biiuges.* Für die Schilderung des Abends verweisen die Erklärer mit Recht auf folgende Eklogenstellen:

6, 86 *invito processit Vesper Olympo*
8, 30 *tibi deserit Hesperus Oetam*
2, 67 *sol crescentis decedens duplicat umbras.*

Die Arbeitsweise des Culexdichters ist also hier besonders deutlich zu erkennen.

Zum Schluß sei noch ausdrücklich auf eine enge Berührung zwischen ecl. 8, 47 sq. und Culex 292 hingewiesen, bei der die zeitliche Folge nicht zweifelhaft sein kann:

Culex 292 *sed tu crudelis, crudelis tu magis Orpheu*
oscula cara petens rupisti iussa deorum

ist *magis* einfach Flickwort, denn daß Eurydike auch grausam sei, kann nicht behauptet werden. An der Eklogenstelle, die mit Konjekturen überschüttet ist, ist die Interpunktion auch in der handlichen Ausgabe von W. Janell mehr verwirrend als erläuternd. Ich habe die Stelle in den Neuen Jahrb. XLV 1920 p. 153 erläutert und kann sie nur bei folgender Interpunktion verstehen:

saevos Amor docuit natorum sanguine matrem
commaculare manus; crudelis tu quoque mater.

1) Daß Haupt diese Form mit Recht an Stelle des von Sillig vorgeschlagenen *Erebois*, was Vollmer wieder aufnimmt, gesetzt hat, bemerkt Plésent richtig.

Digitized by Google

crudelis mater magis an puer improbus ille?
improbus ille puer. crudelis tu quoque mater.

Hier ist *magis* ebensosehr am Platze, wie es im Culex unpassend ist. Also kann m. E. hier an der Priorität der Eklogenstelle kein Zweifel sein.

Während Plésent zwar anerkennt, daß der Culexdichter alle Gedichte Vergils ausgebeutet hat — daß er auch die Unterweltschilderung des sechsten Buches der Aeneis gekannt hat, ist von Leo im Kommentar an mehreren Stellen mit Recht betont worden —, will er die Berührungen mit Ovid umgekehrt als Nachahmungen des Ovid erklären. Diese Ansicht hat R. Pichon, Journ. des Savants 1911 p. 118 abgelehnt, und ich glaube, die behandelten Stellen lassen mit vollkommener Sicherheit erkennen, daß auch Ovid nicht der Nehmende, sondern der Gebende ist. Es gibt keine Stelle, die zu der gegenteiligen Auffassung nötigte.

Ich habe nur eine kleine Anzahl der Berührungspunkte des Culex mit Vergil und Ovid behandelt, habe von den sachlichen Erörterungen über die Unterweltsschilderung im Culex, über die Widmung an Octavius abgesehen. Ist einmal durch die genaue Interpretation der einzelnen Stellen die zeitliche Folge der Dichter festgestellt, dann ergeben sich die Folgerungen von selbst. Man hat die Unterweltschilderung des Culex unklar gefunden. Das ist nun ganz begreiflich, da hier die griechische Vorlage, von der gleich zu handeln ist, durch Vorstellungen erweitert ist, die mit ihr nicht vereinbar sind. Über die Widmung an Octavius kann ich auf die Erörterungen von Plésent, Le Culex 1910 p. 50 sq. p. 134 verweisen, der unter Abweisung der sonstigen Erklärungsversuche die Annahme begründet, daß der Dichter mit dem Octavius den späteren Kaiser Augustus meine, daß die Weissagung im Eingange des Gedichts, besonders v. 37 sq., ein *vaticinium ex eventu* sei. Der Dichter hat also sein Gedicht als ein Werk des jungen Vergil der Öffentlichkeit vorgelegt, und Th. Birt, Kritik und Hermeneutik 1913 p. 238 vermutet sehr ansprechend, daß der Verfasser des Culex dem Vergil ein Jugendwerk unterschieben wollte, das der Batrachomachie Homers entspräche. So erklärt es sich auch am besten, daß es keine Überlieferung gibt, die das Gedicht dem Vergil abspricht. So wie die Zeitgenossen des Culexdichters von ihm getäuscht worden sind, so erst recht die späteren Generationen.

Digitized by Google

Die Interpretation hat die zeitlichen Beziehungen zwischen dem Culexdichter einerseits, Vergil und Ovid andrerseits erkennen lassen. Darnach ist der Culex nach Ovids Metamorphosen verfaßt. Daß spätere Werke Ovids benutzt sind, vermag ich mit Sicherheit nicht nachzuweisen [1]). Wer diese zeitliche Ansetzung bestreitet oder gar im Culex ein Werk des jungen Vergil sieht, muß die Interpretationen umstoßen, durch die ich für die Zeitfolge feste Punkte zu gewinnen gesucht habe. So bestätigt diese Untersuchung die Schlüsse, die W. Holtschmidt, De Culicis carminis sermone (Marburger Diss. 1913) aus dem Wortschatz des Culex gezogen hat. Daß z. B. dieser das Verbum *letare* aus Ovid, nicht Ovid aus dem Culex bezogen hat, durfte ja an sich als wahrscheinlich gelten. Aber wer den Schlüssen des Verfassers nicht glauben wollte, konnte dazu nicht gezwungen werden. Jetzt will ich aber ausdrücklich auf die Unterstützung hinweisen, die meine Ansetzung aus den sorgfältigen Untersuchungen Holtschmidts gewinnt.

Daß Ovid selbst der Verfasser des Culex sein könne, wie R. S. Radford (Transactions and Proceedings of the American Philological Society LII 1920 p. 156 sq.) behauptet, ist für mich eine unmögliche Annahme, schon weil ich die Priorität einzelner Ovidstellen und ihre ungeschickte Nachahmung im Culex auf diese Weise nicht zu verstehen vermag. Man täte auch Ovid einen ebenso schlechten Dienst wie Vergil, wenn man ihn mit einem so plumpen Stümperwerk belasten wollte. Auch wäre gar nicht zu verstehen, wie der Culex schon im 1. Jahrh. n. Chr. hätte als vergilisch gelten können. Ich glaube, daß nur die von mir empfohlene Auffassung die Tatsachen glaubhaft erklärt.

2. Griechische Vorlage.

Daß wir für das ganze Gedicht mit einer griechischen Vorlage zu rechnen haben, hat Th. Zielinski (Philol. LX N. F. XIV 1901 p. 3) durch eine feine Beobachtung erwiesen: wenn dem Culex in der Unterwelt die Heroinen entgegenkommen (v. 261 sq.), so muß dieser Zug ursprünglich als Ehrung für ein weibliches Wesen erfunden sein. Damit ist die ganze Fabel und auch die Unterweltschilderung im allgemeinen als einer griechischen Vorlage angehörig erwiesen, in der an Stelle des männlichen *Culex* ein weib-

1) Doch s. unten p. 48.

Digitized by Google

liches Wesen, etwa eine ἐμπίς, die Hauptrolle spielte. Hingegen erweist sich die Verbindung des *Culex* mit den illyrischen *Κύλικες*, die Phylarch (Ath. XI 462 b) kennt, als trügerisch, ebenso die Folgerungen, die R. Ellis (Class. Rev. X 1896 p. 177—188 Hermathena XXXVII 1911 p. 242—247) aus dieser Verbindung gezogen hat.

Für eine griechische Vorlage spricht auch die Verlegung des Schauplatzes in das Kithairongebirge (v. 110, vgl. C. Brakman, Mnem. N. S. L 1922, p. 243 sq.). So dürfen wir also in der Waldbeschreibung v. 115 sq. ein Spiegelbild der Vorlage sehen. Dabei fällt auf, daß bei den meisten Bäumen mehr oder minder ausführlich mythologische Beziehungen angedeutet sind. Wären diese Zutaten des lateinischen Dichters, so würde man im einzelnen deutliche Hinweise erwarten. Seine eigenen Zutaten stören aber grade die Schilderung des Waldes und setzen sich ungeschickt neben die mythologischen Anspielungen. Diese werden zunächst ausführlich behandelt, um schließlich immer knapper zu werden; ganz fehlen sie selten.

123 *platanus:* —

124 *lotos:* Gefährten des Odysseus.

125 *populus:* Heliaden.

126 *amygdalus:* Phyllis; erweitert nach Ov. Rem. 597.

134 *quercus:* Dodona; erweitert nach Verg. Georg. I 8.

137 *pinus:* Argo; erweitert nach Hom. Ξ 287.

140 *ilex nigra:* —

140 *cupressus:* *(f)leta* deutet auf die Kyparissosfabel hin.

141 *fagus:* —

hederae: —

145 *myrtus:* *veteris non nescia fati* weist auf die Metamorphose.

Reste einer ähnlichen Schilderung in einem Gedichte der hellenistischen Zeit hat soeben Fr. Bilabel aus der Heidelberger Papyrussammlung (N. 222) veröffentlicht (Philol. LXXX N. F. XXXIV 1925 p. 331 sq.). Man wird diese mythologischen Beziehungen als bezeichnend anerkennen und dabei mit der Möglichkeit rechnen müssen, daß, wo sie fehlen, der lateinische Dichter sie entweder weggelassen oder die betreffenden Bäume selbständig hinzugefügt hat.

Auch die Unterweltschilderung ist vom lateinischen Dichter erweitert worden. Das ist ohne weiteres klar bei dem Abschnitt 358—371, der von den römischen Helden handelt. Aber auch

Digitized by Google

sonst deuten Unebenheiten darauf hin, daß der lateinische Bearbeiter des Stoffes Änderungen vorgenommen hat. Dabei hat er, wie die Erklärer, besonders Leo, im einzelnen nachweisen, sowohl die *Νεκυία* der Odysse, wie das sechste Buch der Aeneis ausgebeutet. Daß Ulixes den Blick von Aiax abgewandt hält (327), ist natürlich eine Umkehr desselben Motivs aus Homer. Dieser Gedanke widerspricht der ausführlichen Schilderung der Taten des Ulixes (328—333): wie soll der von Aiax abgewandte Ulixes gleichzeitig sich freuen (329 *Pallade iam laetatur ovans* eqs), und schaudern (*horret* v. 330)? Bei dieser Schilderung konnten wir ja oben (p. 39) starkes Anlehnen an römische Vorbilder feststellen. Dasselbe gilt auch von der Schilderung des Seesturmes, den die Griechenflotte bei der Heimfahrt von Troia zu bestehen hat. Agamemnon sitzt wie Ulixes in der Unterwelt, in der *sedes piorum*, also im Elysium:

334 *hic et Tantaleae generamen prolis Atrides assidet.*

Die Schilderung des Sturmes ist nicht am Platze, da sie die Beschreibung stört, die der Culex von diesem Teile der Unterwelt gibt. Auch in ihm ließ sich eine sichere, nicht nur formale Vergilnachahmung nachweisen (p. 32). Vor Ulixes und Agamemnon werden Peleus und Telamon erwähnt, die als Aeacussöhne besonders am Platze sind (v. 296 sq.). Neben ihnen sitzen ihre Söhne Achill und Aiax:

301 *assidet hac iuvenis, sociatae*[1]) *gloria sortis,*
alter in excidium referens a navibus ignis
Argolicis Phrygios torva feritate repulsos.

v. 301 bezieht sich auf Achill, der seinen Vater an Ruhm erreicht, v. 302 *alter* natürlich auf Aiax. In dieser Heldenschilderung stört wieder der Gedanke:

304 *o quis non referat talis divortia belli* eqs.

Da hat also der lateinische Dichter wieder die Vorlage erweitert. Sehr umfangreich ist somit der Heldenkatalog der griechischen Vorlage nicht gewesen: Peleus, Telamon, Achilles, Aiax, Odysseus, Agamemnon. Der Dichter hat keine besonders tiefen mythologischen Kenntnisse. Die Ausweitung der Schilderung ist auf Rechnung des

1) Diese Änderung (V) des überlieferten *sociat de* scheint mir nicht nur leichter als die anderen von den neueren Herausgebern gebilligten Lesarten. Unsicher ist mir die Herstellung des verderbten *inexcissum* v. 302.

Digitized by Google

Lateiners zu setzen. Aber die Reihe entspricht ganz gut der der Heroinen: Alkestis, Penelope, Eurydike. Hier hat der Bearbeiter durch Ausschmückung von Orpheus' Tätigkeit (v. 270 sq.) auch den ursprünglichen Rahmen gesprengt.

So hat es also den Anschein, als ob die Hauptmasse der Verse, die die Unterwelt schildern, in der griechischen Vorlage keine Entsprechung gehabt habe. Dann hätte diese eine mehr harmonische Schilderung gegeben und die Disharmonie, die sich durch die Breite der Unterweltbeschreibung ergibt, wäre auf Rechnung des lateinischen Dichters zu setzen. Das würde zu dem Interesse stimmen, das man in Rom an Unterweltsdarstellungen nahm: vgl. Plaut. Capt. 998 sq. Cic. Tusc. I 6 (dazu F. Weege, Etruskische Malerei 1921 p. 31). Sicher aus der Vorlage stammt der Abschluß der Rede des Culex (v. 372 sq.), der uns jetzt bei der Breite der vorangehenden Schilderung fast etwas überstürzt erscheint. War diese aber knapper gehalten, so konnte jener Eindruck nicht aufkommen [1]).

Die Schilderung des Waldes v. 115 sq. durften wir aus der griechischen Vorlage ableiten. Dann ist es von vornherein wahrscheinlich, daß ebendaher auch die Aufzählung der Blumen stammt, mit denen der dankbare Hirte das Grab des Culex bepflanzt [2]). Freilich fehlen römische Zutaten nicht. v. 397 *levi de marmore* klingt an ecl. 7, 31 an; auch die *herba Sabina* v. 404 kann nicht

1) Verderbt ist v. 380, und die bisherigen Vermutungen befriedigen nicht. Wie die Übereinstimmung von *Γ* und V lehrt, hatte der Archetypus folgenden Text: *Et tamen ut vadis dimitteres omnia ventis.* Der gelehrte Schreiber der Vorlage von V erkannte die falsche Worttrennung und schrieb richtig *dimittere somnia*; *Γ* bewahrte, was er gefunden hatte. In den übrigen Handschriften ist aus *dimitteres omnia* ohne Rücksicht auf den Sinn *dimittes omnia* geworden. Erkennt man diese Beurteilung der Überlieferung an — ich sehe keinen andern methodischen Weg —, so ergibt sich, daß im Anfange des Verses ein Verb enthalten sein muß, von dem der Infinitiv *dimittere* abhängen kann. Ich meine, die Herstellung *et tamen ut valeas dimittere somnia ventis, digredior numquam redituras* befriedigt in jeder Hinsicht.

2) v. 400 lesen die neueren Herausgeber (Leo, Vollmer, Plésent) *Spartica myrtus.* Daß die Myrte am Eurotas wächst, ist bekannt (Catull. 64, 89 *quales Eurotae progignunt flumina myrtos*), aber die Form *Sparticus* scheint mir bedenklich. Überlieferung ist *Parthica myrtos.* (*pastica Γ*, *parthica* V), wofür Apollodoros *ἐν τετάρτῳ Παρθικῶν* (Ath. XV 682 c) angeführt wird.

Digitized by Google

aus der Vorlage stammen. Sie ist den römischen Dichtern geläufig: Prop. IV 3, 58 Ov. Fast. I 348 IV 741. Der Gedanke *herbaque turis opes priscis imitata Sabina* kommt der ersten Fastenstelle am nächsten, wo es heißt:

ara dabat fumos herbis contenta Sabinis

sc. bevor die kostbaren Räucheropfer aus dem Orient eingeführt wurden. Falls hier der Gedanke durch die Fastenstelle angeregt ist, würde man die Abfassungszeit des Culex um ein paar Jahre später ansetzen müssen, als oben S. 44 als gesichert angenommen war. Bedenken hätte das durchaus nicht.

Wichtig wäre v. 406 *et bochus Libyae regis memor,* wenn hier die Bezeichnung des afrikanischen Königs klar wäre. Gewöhnlich denkt man an einen der beiden *Βόχχοι* von Mauretanien. Indes die Blume ist doch wohl mit dem bei Hesych genannten *βώχ· βοτάνης εἶδος* gleichzusetzen. Da empfiehlt es sich, mehr an den ersten König der zweiten ägyptischen Dynastie zu denken, der *Βοηθός* oder *Βῶχος* umschrieben wird. Dazu würde auch die Schreibweise der Handschriften stimmen, die auf *bochus* weist, nicht auf *bocchus,* was die Herausgeber einsetzen. Vielleicht darf man in der Erwähnung der Blume *bōchus* eine Bestätigung der Vermutung sehen, daß die Reihe der Blumen ihr Vorbild im griechischen Original hatte.

In welchen literarischen Zusammenhang dieses gehört, hat E. Maaß, Orpheus 1895 p. 224 sq. treffend auseinandergesetzt.

Erlangen. ALFRED KLOTZ.

Digitized by Google

ZU SENECAS APOCOLOCYNTOSIS.

Otto Weinreichs anregendes Buch 'Senecas Apocolocyntosis' (Berlin 1923) veranlaßt mich, Bemerkungen zu einzelnen Textstellen vorzulegen, über deren Auffassung, wie ich aus dem Kommentar und der in sehr dankenswerter Weise beigegebenen Übersetzung ersehe, noch Meinungsverschiedenheit bestehen kann. Es sind Kleinigkeiten, die ich bringe, und nicht alles ist neu; aber bei einem solchen in jedem Wort zugespitzten Meisterwerk soll man nicht ruhen, bis das volle und gesicherte Verständnis jedes Worts erreicht ist.

1, 1 *Quid actum sit in caelo ante diem III. Idus Octobris, anno novo, initio saeculi felicissimi, volo memoriae tradere* 'am 13. Oktober, im ersten Jahre einer neuen Ära, zu Beginn des allerglücklichsten Zeitalters' [1]). Ich sehe nicht die Möglichkeit, *annus novus* so aufzufassen; kein Römer konnte darunter hier, wo die weitere Bedeutung 'Jahresbeginn' nicht in Frage kommt, etwas anderes verstehen als eben 'Neujahr'. Die Römer haben freilich nicht, wie es das *κοινόν* der asiatischen Griechenstädte mit dem Geburtstag des Augustus getan hat (Syll. I. O. II 458), den Tag von Neros Regierungsantritt wirklich zum Neujahrstag gemacht; aber daß sie ihn als solchen empfunden haben, drückt Senecas Oxymoron mit trefflicher Kürze aus: es ist eben an diesem Tage alles neu geworden. Irre ich nicht, so hat Seneca diesen Einfall (mit dem die Nennung der Konsuln des J. 56 selbstverständlich unvereinbar war) später zur Grundlage einer sehr eigentümlichen komischen Erfindung gemacht: s. zu 9, 2.

1, 2 *ego scio me liberum factum, ex quo suum diem obiit ille, qui verum proverbium fecerat aut regem aut fatuum nasci oportere* 'an dem sich das Sprichwort erfüllte: zum König oder zum Trottel müsse man geboren werden'. Darin kommt *aut . . aut* nicht zur Geltung; auch sehe ich nicht, wie ein Nachdruck auf *nasci* liegen soll, der einen Gegensatz des 'geborenen' Königs und

1) Die unmittelbar auf den Senecatext folgenden Übersetzungen stammen von Weinreich.

Digitized by Google

Narren zum 'gewordenen' betonen würde: an solchen Gegensatz kann aber hier nicht gedacht sein; Balls Erklärung (in seiner kommentierten Ausgabe, New York 1902) 'Claudius was not born a monarch, but being *fatuus* he had of course the luck to become one' ist ganz abwegig. König wie Narr wird man eben durch die Geburt, und wenn auch Claudius nicht von Geburt an zum *rex* bestimmt gewesen ist, so ist er doch lediglich dank seiner Geburt dazu geworden, so daß das Sprichwort unbedenklich auf ihn angewendet werden kann. Das griechische *μωρῷ καὶ βασιλεῖ νόμος ἄγραφος* (Porphyrio zu Hor. sat. II 3, 188) meint: beide sind *ἀνυπεύθυνοι*, können wegen ihrer Handlungen nicht zur Rechenschaft gezogen werden; sie sind also 'frei' in dem Sinne, daß sie ungestraft tun können, was ihnen beliebt. In der lateinischen Fassung, die Seneca zitiert, ist die Gnome nicht vollständig ausgedrückt; sie setzt zu ihrer Anwendung den Gedanken an ein gesetzwidriges oder sittenwidriges Handeln voraus: 'um so etwas ungestraft tun zu können, muß man . . .' Auch bei Seneca ist, wie der Zusammenhang ergibt, zu *oportere* zu ergänzen 'um frei zu sein', aber bei ihm ist als Gegensatz nicht der durch Gesetz und Sitte Gebundene, sondern der Geknechtete gemeint, dem die bürgerliche *libertas* fehlt. Unter Claudius war das gesamte römische Volk geknechtet (nach seinem Tode *populus Romanus ambulabat tamquam liber* 12, 1), und zwar geknechtet durch den einzig 'freien' Claudius, der *rex et fatuus* in einer Person war, also zum Überfluß beide im Sprichwort genannte Personen in sich vereinigte. So meinte es wohl auch Buecheler, der hier wie an anderen Stellen seines Kommentars auch für den 'kundigen Leser' dreist etwas 'geschwätziger' hätte sein dürfen, ohne den von ihm (Kl. Schr. I 446) befürchteten Vorwurf zu erfahren. Die Ergänzungen *bis* oder *bifariam verum fecerat* sind überflüssig, ja verderben die *sententia*, indem sie dem Leser das Erraten abnehmen: wenn Einer das ganze Sprichwort, also die Disjunktion wahr macht, so liegt eben genau verstanden darin, daß er Beides ist.

1, 2 *si libuerit respondere, dicam quod mihi in buccam venerit. quis umquam ab historico iuratores exegit?* Dazu Weinreich S. 23: 'Das Beglaubigungsmittel des Schwurs ist durch seine stereotype Anwendung in der Lügengeschichte so entwertet, daß es für den ernsthaften Historiker nicht in Betracht kommen kann' (folgt eine Berufung auf Lukian de hist. conscr. 14, die nicht

Digitized by Google

zutrifft, da Lukian dort nicht als Historiker redet und, wenn er sagt, es sei nicht *ἀστεῖον, ὅρκον ἐντιθέναι συγγράμματι*, als Gegensatz zu *σύγγραμμα* nicht die Lügengeschichte, sondern die Rede vorschwebt). 'Deshalb kann Seneca sagen, vom *historicus* . . . verlange man keine *iuratores*. Er bringt aber dann doch einen bei, den 'Kurator der Via Appia'; das erkläre sich aus dem römischen Brauch, die Himmelfahrt der Kaiser durch einen Augenzeugen beschwören zu lassen; Livius Geminius habe dies im Falle der Drusilla wie des Claudius getan. Für Claudius trifft das nicht zu: es ergibt sich vielmehr aus Seneca unzweideutig, daß man im Falle des Claudius vom Schwur eines Augenzeugen abgesehen hat und so wohl auch bei den späteren Konsekrationen: der Brauch war, wie es scheint, schon durch den Mißbrauch im Falle der Drusilla der Lächerlichkeit verfallen. Seneca sagt denn auch von Eid oder Eidbereitschaft seines *auctor* kein Wort. Aber auch das, was Weinreich über den 'Beglaubigungsapparat' der Lügengeschichte vorbringt, hat, glaube ich, mit unserer Stelle wenig oder nichts zu tun (auch abgesehen von den nicht glücklich herangezogenen Beispielen aus Lukians Toxaris, wo die eigentümliche Situation, ganz anders als sonst beim Geschichtenerzählen, strengste Wahrhaftigkeit der beiden Berichterstatter verlangt). Ich glaube nicht, daß ein römischer Leser darauf verfallen konnte, zu dem Satze *quis umquam ab historico iuratores exegit* in Gedanken zu ergänzen 'wie vom Aretalogen' (um diesen so viel mißbrauchten Terminus hier anzuwenden); der Erzähler von Wundergeschichten berichtet in den meisten Fällen Selbsterlebtes, und in erster Linie würde man also erwarten, daß er selbst schwört, nicht andere schwören läßt. Wenn *iuratores* richtig überliefert ist, so kann es allerdings nur *testes iuratos* bedeuten; diese werden nach römischem Brauch m. W. nur vor Gericht gefordert; Seneca würde also sagen 'ein Historiker ist doch nicht Prozeßpartei'. Das ist nicht unmöglich, scheint mir aber doch recht bedenklich. Das Wort *iurator* (durch G. Dittmanns Freundlichkeit verfüge ich über das Thesaurusmaterial) kommt vor dem späten 4. Jahrh. ausschließlich als Bezeichnung der Gehilfen des Zensors vor (Plautus, Livius; in dem Catofragment bei Charis. II p. 206 K. 267 B. sind Lesung und Sinn ganz unsicher), die bei der Schätzung beteiligt und vereidigt waren (das Nähere ist uns nicht bekannt, Mommsens Deutung 'Einschwörer', denen der Eid vom Zensierten zu leisten war, sprachlich unmöglich); in diokletianischer Zeit tau-

Digitized by Google

chen sie als *ἰουράτορες* bei ägyptischen Grundstückdeklarationen wieder auf (Wilcken Grdz. I 1, 228). Von da führt zu unserer Stelle keine Brücke. 'Schwörer' in nichtpublizistischer Bedeutung heißt *iurator* erst bei Symmachus, Macrobius, Augustinus. Natürlich hätte schon Seneca das Wort irgendeiner Pointe zuliebe gleichsam neu bilden können; aber ich sehe nicht, welche das hier gewesen sein sollte. Die sachlichen Bedenken sind nicht geringer. Nachdem Seneca gesagt hat *dicam quod mihi in buccam venerit*, d. h. 'ich werde dem Frager irgend etwas Beliebiges aufbinden', erwartet man nicht sowohl 'da ich nicht verpflichtet bin, Zeugen zu stellen', sondern 'da ich nicht verpflichtet bin, meine Aussage zu beschwören'. Dann würde auch das Folgende gut anschließen: 'wenn es jedoch nötig werden sollte, einen Gewährsmann nicht nur so aufs Geratewohl zu nennen, sondern vorzuführen, *producere* ...' Ich halte es also sehr wohl für möglich, daß Mommsen mit Recht aus *iuratores* ein *iurato* ablöste, und würde dann nur statt *res* lieber *rationes* schreiben.

1, 3 *nam ex quo in senatu iuravit se Drusillam vidisse caelum ascendentem et illi pro tam bono nuntio nemo credidit, quod viderit, verbis conceptis affirmavit se non indicaturum, etiam si in medio foro hominem occisum vidisset*, 'und seitdem ihm zum Dank für so gute Botschaft kein Mensch das glaubte, was er gesehen haben will'. Wenn die Worte *quod viderit* echt sind — auch Buecheler hat seine früheren Zweifel daran zuletzt mit Recht aufgegeben — so können sie nur zum Folgenden gehören; um die 'Skepsis' anzudeuten, 'die den Berichten bei der Allgemeinheit zuteil wurde' (Weinreich 25, 2) — was doch durch das *nemo credidit* hinreichend geschehen ist — hätte Seneca *quod se vidisse iuravit* o. dgl. schreiben müssen. Offenbar schwebte bei *quod viderit* zunächst eine Fortsetzung wie *numquam indicabit* vor, so daß der Relativsatz nicht in die or. obl. hineingezogen worden ist. Die eigentümliche Verbindung *pro tam bono n. nemo credidit* ist wohl so zu erklären, daß das *nemo credidit* an Stelle des erwarteten '250000 Denare gezahlt worden sind' eintritt: nicht einmal Caligula, der Schenker, hat ihm geglaubt. Auch Diespiter erwähnt c. 9, 5 unter den zu Göttern erhobenen Blutsverwandten des Claudius Drusilla nicht: Seneca hat ihre Konsekration offenbar ebenso wie die des Claudius eingeschätzt.

2, 2 *horam non possum certam tibi dicere . . tamen inter sextam et septimam erat* 'immerhin; es war so zwischen Zwölf

Digitized by Google

und Eins'. An dieser, der offiziell als Claudius' Todesstunde geltenden Zeit will Seneca keine Zweifel äußern; sein Unvermögen, eine *hora certa* anzugeben, bezieht sich also auf die Angabe des Stundenbruchteils, zu der er sich als übergewissenhafter Historiker verpflichtet fühlte — wenn nur die Uhren sich einigen könnten.

2, 3 *nimis rustice adquiescunt omnes poetae non contenti ortus et occasus describere ut etiam medium diem inquietent, tu sic transibis horam tam bonam?* Von allen Heilungsversuchen der zweifellos verdorbenen Stelle (denn Birts Rettung der Überlieferung hat erfreulicherweise, soviel ich sehe, nirgends Anklag gefunden), hat Weinreich einen der unglücklichsten bevorzugt, indem er mit Roßbach schreibt *nimis rustice! atqui sunt omnes poetae eqs.*: weder ist *atqui* in diesem Zusammenhange irgendwie zu rechtfertigen, noch die Voranstellung des *sunt*, noch das Fehlen eines *inquis* o. dgl. (die Fälle, wo Seneca den Einwurf eines gedachten Gegners ohne solches Verbum dicendi einführt, liegen sämtlich anders; vor allem läßt er sich da nicht direkt anreden). Buechelers Annahme einer größeren Lücke (zweifelnd in der Ausg. von 1904 vorgetragen) schwellt den Einwurf an, ohne inhaltlich Neues zu geben; ich halte seine frühere Lesung *nimis rustice, inquies; cum* mit Tilgung des *ut* nach wie vor für das beste, nur daß ich *inquis* vorziehe. Ein verlesenes *inquiscunt* konnte leicht zur Emendation *adquiescunt* und danach zur Interpolation des *ut* führen.

3, 1 *tum Mercurius, qui semper ingenio eius delectatus esset* ... An was hat man nicht alles gedacht, um einen Grund dafür zu finden, daß Mercur wirklich Gönner des Claudius gewesen sei! Weinreich hätte entschiedener, als er es tut, sich auf die Seite derer stellen dürfen, die aus dem *delectatus esset* das Gegenteil heraushören: die Rede des Gottes, scheinbar zunächst mitleidsvoll, ist ja doch mit Bosheiten gespickt. Aber zu eng denkt Weinreich nach anderen an die mangelnde *facundia* des Claudius (abgesehen von seinem Hinken, das gewiß nichts mit dem *ingenium* zu tun hat); es liegt doch auf der Hand, daß dem Gotte der Schlauheit, der Anstelligkeit, der Findigkeit eben das *ingenium* des tölpelhaften Claudius als Ganzes aufs gründlichste zuwider sein mußte, so daß er ihn nicht schnell genug aus der Welt schaffen konnte.

3, 1 *annus sexagesimus quartus est, ex quo cum anima luctatur* 'daß er mit seiner Seele in Streit liegt'. Das verdient ein Wort der Erläuterung. Ein anderer *morti luctatur* (Sil. X 296),

Digitized by Google

colluctatio heißt der Todeskampf: der Sterbende ringt um sein Leben. Claudius ringt seit der Geburt um den Tod, auch jetzt wieder müht er sich, der Seele ledig zu werden. Ein elendes Leben, das in Wirklichkeit gar kein Leben ist (*desiit vivere videri* 4, 2), kann nicht grausamer verhöhnt werden.

3, 2 *patere mathematicos aliquando verum dicere, qui illum . . . omnibus annis, omnibus mensibus efferunt. et tamen non est mirum si errant et horam eius nemo novit; nemo enim illum umquam natum putavit* 'und doch, ein Wunder ist's nicht, wenn sie sich irren und keiner sein Stündlein kennt'. Einen Gegensatz zum Vorhergehenden führt *et tamen* hier nicht ein; es hat die so oft begegnende und doch immer wieder verkannte Bedeutung 'übrigens auch', s. d. Z. XXXIII 1893 474, 2; Ber. d. Sächs. Ak. 1919, 117, 1. *hora* erklärt Weinreich (mit Ball) als 'Todesstunde'; ich würde das nur glauben, wenn dem Römer *hora* im Sinne von *hora fatalis* so geläufig gewesen wäre wie uns 'Stündlein' oder 'Stunde' für Todesstunde. Davon weiß ich aber nichts, und die beiden Stellen, die Löfstedt Eranos VIII (1908) 88 zum Beweise anführt, überzeugen mich nicht; CLEp. 1068, 4 *hoc etiam multis regibus hora tulit* und [Petron] epigr. 32 B. (Anth. 692 R.) *et facit hora pares* müßte *hora* die Todesstunde schlechthin, nicht die eigne bedeuten, was noch unwahrscheinlicher ist; ich fasse im Steinepigramm *hora* lieber so wie in Horaz' *porriget hora* C. II 16, 32, und mißtraue der überhaupt so kläglichen Überlieferung der ps.-petronischen Gedichte auch an dieser Stelle. Freilich ist *hora* im römischen Sprachgebrauch sowenig wie die *hora fatalis* die *hora natalis*; aber das braucht man auch bei Seneca nicht anzunehmen. Man wird, da es sich um Chaldäer handelt, einen astrologischen Kunstausdruck zu finden erwarten; ὥρα aber steht bei den griechischen und natürlich auch lateinischen Astrologen oft genug im Sinne von ὡροσκόπος, d. h. strenggenommen das im Augenblick der Geburt (oder Empfängnis) aufgehende Zeichen (vgl. z. B. die Indices zu Vettius Valens und Firmicus). Den Horoskopos zu kennen, ist erstes Erfordernis für jede Stellung des 'Horoskops' (im weiteren Sinne); Sextus Empiricus widerlegt daher adv. astrol. 50 die Lehre der Mathematiker zunächst durch den Nachweis, daß es unmöglich sei, den ὡροσκόπος eines Menschen zuverlässig zu erkunden. Im Falle des Claudius ist das aber nun wirklich niemandem möglich gewesen, da *nemo eum natum putavit*: kein Wunder, daß alle Berechnungen der Lebensdauer fehlgingen.

Digitized by Google

Mercur fährt fort: *fac quod faciendum est: dede neci* . . Er kann wohl nur meinen 'Tu jetzt, was du doch einmal unweigerlich tun mußt', und es scheint, als spiele er damit auf eine für das Sterben übliche Umschreibung an, die öfters in Grabschriften begegnet, CLEp. 147 *dolere noli mater, faciundum fuit*, ähnlich 146. 150; daß das alt ist, zeigt Plaut. Poen. 956 *eum fecisse aiunt sibi quod faciundum fuit* 'man sagt, er sei gestorben'.

3, 3 *quoniam placet aliquos peregrinos in semen relinqui* 'da man es für gut hält, daß noch einige Ausländer als Peregrinen-Samen übriggelassen werden'. Die spaßhafte Wendung der Clotho gäbe besser wieder, 'daß noch einige Nichtrömer für die Aussaat (oder Aufzucht) übrigbleiben', denn es ist an den Landmann gedacht, der Saatkorn zurückstellt oder von dem Wurf seiner Herde eine Anzahl vom Verkauf ausschließt; Colum. II 9 *quidquid exteretur . . . expurgandum erit et semper quod propter magnitudinem ac pondus in imo subsederit, ad semen reservandum.*

3, 4 und 4, 1. Auf die eigentümliche Art, in der Seneca hier die Vorstellung des Parzengespinstes verwendet, ist keiner der Interpreten eingegangen; es fehlt aber überhaupt noch eine Geschichte dieses in der römischen Poesie so beliebten Motivs (der Aufsatz von Klausen, die Parcen oder Fata, Ztschr. f. d. Altertumswissenschaft 7, 1840, auf den oft verwiesen wird, hat nur noch Wert als Stellensammlung; einiges aus spätrömischen Dichtern bespricht Purgold, Archäolog. Bemerkungen zu Claudian u. Sidonius 1878 S. 63 ff.) Zwei Vorstellungen sind zu unterscheiden, die sich freilich mannigfach kreuzen: nach der älteren ist das Gespinst der Moiren oder Parzen Symbol des dem Menschen bei seiner Geburt verhängten Schicksals, zu dem natürlich auch Art und Zeitpunkt seines Todes gehören, ohne daß das aber als das Wesentliche erschiene. Daraus abgeleitet ist Catulls Hochzeitslied der Parzen: da wird das Schicksal der Ehe bestimmt (wozu auch Geburt und Schicksal des Sohnes gehören), an ihrem ersten Tage, wie sonst dem Einzelnen am ersten Tage seines Lebens. Und so spinnen denn bei Seneca die Parzen dem Nero am ersten Tage seiner Regierung deren Schicksal zu, das zugleich sein eignes und das seines Volkes ist (*aurea formoso descendunt saecula fuso*). Aber wenn nun hier von der Länge des Fadens die Länge des Lebens abhängt, so spielt dabei die andere Vorstellung mit, die recht eigentlich die des 'Lebensfadens' heißen kann: die Vorstellung, daß

Digitized by Google

der Mensch lebt, solange die Parze seinen Faden spinnt, und stirbt, wenn sie aufhört zu spinnen: diese Vorstellung finde ich nicht vor Ovid: her. 12, 8 *tunc quae dispensant mortalia fata sorores debuerant fusos evoluisse meos:* d. h. das Gespinst von der Spindel abstreifen, wie es die Spinnerin tut, wenn die Spindel voll geworden ist, oder die Wolle des Rockens abgesponnen ist und nicht erneuert werden soll, am. II 6, 46 *et stabat vacuo iam tibi Parca colo.* Nur zu dieser Vorstellung scheinen die ersten Verse der poetischen Einlage gut zu passen: *turpi convolvens stamina fuso abrupit stolidae regalia tempora vitae:* die Spinnerin reißt den Faden am Rocken ab, nachdem sie das bereits gesponnene, aber noch frei herabhängende Stück des Fadens um die Spindel gewickelt hat. Voraussetzung ist also, daß Clotho, als Mercur sie beiseite nimmt, noch des Claudius Faden spinnt: was freilich genau genommen in Widerspruch steht zu dem Folgenden, wo die Parzen gleich jetzt das gesamte künftige Schicksal des Nero spinnen. Und nur hierzu paßt wieder die Vorstellung, die der Fiktion in 3, 4 zugrunde liegt: da nimmt Clotho aus einem Kästchen die Spindeln des Augurinus, Baba und Claudius heraus, die offenbar fertig besponnen sind. Dabei ist jene ältere Vorstellung in einer Weise, die der Menippea wohl ansteht, zu Ende gedacht: wenn die Parzen jedem Menschen bei der Geburt das Schicksal zuspinnen — was wird dann aus den Fäden? Sie werden säuberlich bei Seite gelegt, mitsamt der Spindel, die für keinen anderen Faden mehr benutzt wird. Nun könnte wohl die Parze, wenn sie wie hier die dem Menschen zugedachte Lebenszeit verkürzen will, ein Stück von seinem Faden abreißen — freilich ein Motiv, das sonst m. W. nicht begegnet —; aber daß sie dazu erst das Gespinst zusammenwickeln muß (*stamina convolvens*) ist nicht vorstellbar. Die Voraussetzung von 3, 4 steht also in noch ärgerem Widerspruch zu 4 v. 1, 2 als diese zu dem Folgenden: hier nämlich läßt schon die poetische Form ein Hinübergleiten aus einem Symbol in das andere minder hart erscheinen. Das erste Stück aber (3, 4) ist auch aus anderem Grunde auffällig. Die Fiktion wäre unmöglich ohne realen Hintergrund: die beiden Tröpfe Augurinus und Baba müssen nicht nur wirklich gelebt haben (Baba ist auch epp. 15, 9 der typische Dummkopf), sondern auch nicht lange nach Claudius gestorben sein, wenn auch nicht unmittelbar nach ihm: sonst würde Clotho nicht sagen *uno anno exiguis intervallis temporum divisos.*

Digitized by Google

Nimmt man also mit Buecheler und Weinreich (S. 6) an, daß die Satire unmittelbar nach Claudius' Tod verfaßt ist (und ich halte diese Annahme für unabweislich), so sehe ich nur die Möglichkeit, daß unsere Stelle ein späterer Zusatz ist, in einer neuen Ausgabe eingefügt, nachdem der Tod jener beiden Anlaß zu dem boshaften Witz gegeben hatte. Denkt man sich die Stelle weg, so wird nichts vermißt: vielmehr fällt jener oben bemerkte Widerspruch weg und man darf sich nun vorstellen, daß Mercur wirklich Clotho beim Spinnen an Claudius' Lebensfaden antrifft.

4, 2 *at Lachesis, quae et ipsa homini formosissimo faveret, fecit illud plena manu et Neroni multos annos de suo donat* 'und gibt dem Nero von sich aus noch viele Jahre obendrein'. 'Von sich aus' wäre etwa *ultro*; die häufige Formel *de suo* (Ball gibt einige Beispiele) heißt m. W. nur 'aus eignem Besitz'. Das wäre also hier ein Besitz an Jahren; man denkt an die Gebetsformel der Acta Arvalia *de nostris annis augeat tibi Iuppiter annos*: Seneca hat wohl *de suis* nur deshalb nicht geschrieben, um den Witz nicht zu deutlich zu machen, der darin liegt, daß die unsterbliche Lachesis es leicht hat, viele Jahre von den ihren abzugeben, anders als die Betenden in ihrer aufopfernden Devotion.

4, 2 *Claudium autem iubent omnes χαίροντες εὐφημοῦντες ἐκπέμπειν δόμων* 'den Claudius dagegen heißen sie alle miteinander voll heil'ger Freude aus dem Hause tragen'. Diese Aufforderung ist schlecht am Platze, bevor noch erzählt ist, daß Claudius gestorben ist; sie leidet ferner an einem in dieser Satire doppelt anstößigen Mangel an Anschaulichkeit; sprachlich ist auch durch das Zitat das Fehlen des Subjekts zu *ἐκπέμπειν* kaum entschuldigt. Nur dies letzte Bedenken fällt weg, wenn man *omnes* als Accusativ faßt und *χαίροντας εὐφημοῦντας* schreibt: aber dann mißfällt das allzu vage *omnes*, und Mommsens Konjektur *homines* bessert daran wenig. Was man, nun die Erzählung zu Claudius zurückkehrt, erwartet, ist, daß der Machtspruch der Götter seinem bisher fruchtlosen *luctari cum anima* ein Ende macht, ihm das *exitum invenire* ermöglicht: ich meine, Subjekt zu *ἐμπέμπειν δόμων* ist Claudius, Objekt ein ausgefallenes *animam*, das man am besten wohl nach *autem* einschiebt. — Die an sich geistreichen und gelehrten proktophantastischen Vermutungen übrigens, die Weinreich 53 ff. an Claudius' Ende knüpft, scheinen mir am Texte keinen Anhalt zu haben; Seneca hätte zum mindesten, wenn er in

Digitized by Google

dem *maior sonitus* des Claudius Seele entweichen lassen wollte, ihn nicht nachher noch reden lassen dürfen, um dem Leser nicht das Verständnis seines 'rabelaisischen' Witzes gänzlich zu verbauen.

5, 1. Daß Seneca die Auffahrt des Claudius mit Schweigen übergeht und uns vom Totenbette unmittelbar ans Himmelstor führt, ist nicht in erster Linie durch sein 'Streben nach Kürze' begründet. Das Abbrechen (*quae in terris postea sint acta, supervacuum est referre* e. q. s.) und der neue Einsatz *in caelo quae acta sint audite* verschleiern vielmehr sehr geschickt eine bedenkliche Seite von Senecas Erfindung, die durch ihre Originalität gegeben war. Denn es ist beispiellos, daß ein Verstorbener aus eigner Machtvollkommenheit den Weg zum Himmel einschlägt, ohne schon Gott geworden oder von den Göttern gerufen zu sein. Um das auszumalen, hätte Seneca irgendein ganz neues Motiv erfinden müssen, das seine Erzählung doch nur belastet hätte. Er verzichtet lieber darauf, und läßt ohne weiteres den Claudius oben anlangen. Es ist ein Triumph des geschickten Erzählers, daß der Leser diese Erschleichung nicht bemerkt, weil er durch die Antithese *in terris . . in caelo* abgelenkt wird.

5, 3 *tum Hercules primo aspectu sane perturbatus est, ut qui etiam non omnia monstra timuerit* 'als habe auch er noch nicht alle Ungeheuer zu fürchten gehabt'. *Etiam non* heißt, so nebeneinander gestellt, 'immer noch nicht', *ut qui* kenne ich nicht anders als in einfach kausaler Bedeutung. Wenn also die Worte richtig überliefert sind, können sie nur bedeuten 'da er immer noch nicht alle *monstra* gefürchtet (d. h. zu bestehen gehabt) hat'. Verzwickt ausgedrückt ist freilich der Gedanke 'seine Bestürzung war begreiflich: es gibt eben *monstra*, die dem Herakles noch unbekannt sind'; ich sehe aber nicht, wie man dem durch überzeugende Besserung abhelfen könnte.

5, 4 *accessit itaque et quod facillimum fuit Graeculo ait τίς πόθεν εἰς ἀνδρῶν κτλ.* 'Was ihm als so einem Griechen ja ganz leicht fiel'. Vielmehr wohl 'was für ihn das leichteste, d. h. nächstliegende, einfachste war', wie Cicero Verr. II 127 sagt *homo, id quod erat facillimum, primo vetat sortiri.* Unverkennbar der Hohn auf die *Graeculi*, die mit einem abgedroschenen Homerzitat rascher bei der Hand sind als mit dem einfachsten selbständigen Satz. Und dann Spott über den Stumpfsinn des Claudius, der an dem Allerweltszitat einen *philologus* zu erkennen meint.

Digitized by Google

6, 1. . . . *nisi fuisset illic Febris, quae fano suo relicto sola cum illo venerat: ceteros omnes deos Romae reliquerat.* Dazu hat Buecheler einst bemerkt (Kl. Schr. I 495) 'ceteros—*reliquerat* erregt Verdacht, nicht sowohl weil das Sätzchen der ferneren Erzählung widerstreitet, wo die Götter ja im Olymp versammelt sind — solchen Wechsel muß man der Phantasie des Satirikers zugute halten —, sondern weil es an sich matt, ohne alle Spitze ist. Hieße es noch *nam ceteri omnes di Romae maluerant manere*'. Nicht um ein Ausgleiten der Phantasie handelt es sich, das man 'dem Satiriker zugute halten' müßte, sondern um eine wohlbedachte und durchgeführte Schnurre: die Götter der Apocolocyntosis führen ein Doppeldasein, in ihren Tempeln drunten und im Himmel droben; Hercules hat den Claudius jahraus jahrein vor seinem Tempel Recht sprechen gehört (7), Janus lebt auf dem Forum (9, 2), Diespiter betreibt in Rom seine zweifelhaften Geschäfte (9, 4). Den Widerspruch, der im volkstümlichen frommen Glauben halb unbewußt lebt, wo die Götter bald an ihre Heiligtümer gebunden, bald im Himmel waltend gedacht werden, verspottet der Satiriker (der, was man für die Behandlung der Götter in der ganzen Schrift sich gegenwärtig halten muß, auch Verfasser des grimmigen Buchs *de superstitione* war), indem er ihn kraß herausstellt. Bei den Griechen kommt das m. W. nicht vor. Es liegt aber hier noch eine besondere Spitze darin, daß Febris als einzige Gottheit mit Claudius Rom verlassen hat, alle anderen dort zurücklassend (zu *reliquerat* ist doch wohl Febris Subjekt, wie vorher bei *venerat* und nachher bei *inquit*, nicht Claudius, wie W. annimmt): die böse Gottheit (schon von Cicero n. d. III 63 tadelnd unter den *perniciosae res* angeführt, die man vergöttert habe, wie dann so oft von den christlichen Apologeten) befreit Rom, zugleich mit Claudius, von ihrer Gegenwart, alle anderen guten bleiben zurück, d. h. erhalten Rom ihren Schutz; wenn die Götter eine Stadt verlassen, so bedeutet das ihren Untergang (s. die Erkl. zu Verg. Aen. II 350). Diese Vorstellungen zu erwecken genügt Senecas Fassung vollständig.

6, 1 *tu autem, qui plura loca calcasti quam ullus mulio perpetuarius, Lugudunenses scire debes ⟨et⟩ multa milia inter Xanthum et Rhodanum interesse* 'du aber, der du durch mehr Orte getrottet bist als irgendein Maultiertreiber von Profession, mußt doch die Lyoneser kennen und wissen, daß viele [tausend] Meilen zwischen Xanthos und Rhône liegen'. Den *mulio perpetuarius* hat

Digitized by Google

schon Friedländer S. G. I⁹ 331 richtig als einen Maultiertreiber erklärt, der nicht nur zwischen zwei Orten seinen regelmäßigen Dienst versieht, sondern einen Reisenden auf seiner ganzen u. U. langen Reise begleitet: nur dieser lernt die Welt kennen, nicht der virgilische Sabinus, dessen Routen sich auf die Gegend zwischen Mantua und Brixia beschränken. Weinreich schiebt mit jüngeren Hss. (und Ball) hinter *debes* ein *et* ein; aber Febris kann nicht wohl in einem Atem an Hercules' Erdenfahrten erinnern und ihm daraufhin die Kenntnis von Lyon zumuten (in seinen Versen spricht dann auch Hercules nur von der *regio*, nicht von der Stadt), und wenn man das als Witz ansehen wollte: als weitgereistem Mann kann man ihm wohl eine ungefähre Kenntnis der Weltkarte zutrauen, also auch daß er weiß, Xanthus und Rhône liegen weit voneinander, aber nicht die Kenntnis jeder einzelnen *civitas*. Ich halte es also für richtig, mit Buecheler *Lugudunenses* zu streichen. Übrigens liest Febris dem Hercules nicht 'energisch die Leviten' (W.), wozu sie gar keinen Anlaß hat; sie beteuert ihm nur dreimal, wie es aufgeregte alte Schwätzerinnen tun, die ihr bekannte Tatsache und beruft sich auf Hercules' Erfahrungen dann nur dafür, daß diese Tatsache mit Claudius' Behauptung unvereinbar ist. Da sie nämlich nicht Philologin ist, hat sie die gelehrte Pointe des Claudius nicht verstanden und meint, er wolle wirklich am Xanthus geboren sein: kein Wunder, daß dies den Claudius lebhaft entrüstet (*excandescit hoc loco Claudius*).

6, 3 *venisti huc, ubi mures ferrum rodunt.* Buecheler hatte erklärt 'wo es anders als im gewöhnlichen Erdenleben zugeht und auch das Kleinste fürchterlich wird; er sucht damit den äußerst furchtsamen Claudius zu ängstigen'. Das führt Weinreich aus: 'wo schon ängstliche Mäuse das Eisen fressen, was für Kerle müssen dann erst Hercules und die anderen Himmelsbewohner sein!' Aber seit wir aus Herondas 3, 75 wissen, daß das Sprichwort ein Märchen- und Wunderland bezeichnet, wo 'es anders als im gewöhnlichen Erdenleben zugeht', wird für Senecas Anwendung nur dieser erste Teil der Buechelerschen Erklärung als zutreffend gelten dürfen; es ist unwahrscheinlich, daß der *minime vafer* Hercules dem volkstümlichen Wort eine neue Pointe hinzufügt. Er schließt aus Claudius' Gehaben, daß dieser gewohnt ist, mit Anderen Possen zu treiben, aus seinem Aufbrausen, daß er Großes zu bedeuten meint; er will ihm zu Gemüte führen, daß es im Himmel damit nicht so weiter geht, wo eine andere Welt ist als auf Erden: da soll denn

Digitized by Google

auch Claudius seine irdischen Gewohnheiten ablegen (*desine fatuari*), mit denen er hier kein Glück haben wird.

7, 2 v. 2 *hoc ne peremptus stipite ad terram accidas* 'damit du nicht von diesem Strunk zerschmettert sinkst'. *Ad terram accidere* kann freilich auch ein Stehendes, das zu Boden sinkt, wie Ennius sc. 246 sagt *utinam ne . . . accidisset ad terram trabes* vgl. Sen. Phaedr. 585 *terrae repente corpus exanimum accidit*; aber da man hier im Himmel ist, meint Hercules gewiß, daß das von ihm Zerschmetterte wieder auf die Erde hinabfällt, wie Plaut. Poen. 484 die Fliegenden *ad terram accidebant* oder Rud. 8 *signa de caelo ad terram accidunt*. Übrigens ist es lustig genug, daß Hercules dem eben verstorbenen Claudius droht, ihn mit seiner Keule zu töten, und daß dem Claudius selbst diese Drohung Eindruck macht.

7, 2 (*Hercules*) *timet μωροῦ πληγήν*. Natürlich 'Parodie von *θεοῦ πληγήν*', aber in diesem Zusammenhange erst recht motiviert, wenn man annimmt, daß diese Parodie schon zu Claudius' Lebzeiten in Rom geläufig war: wie man des Gottes 'Schlag' weder vorhersehen noch abwehren kann, so war vor den unberechenbaren und tödlichen Wutausbrüchen des kaiserlichen Narren niemand in seiner Umgebung sicher. Man wird überhaupt damit rechnen müssen, daß Senecas boshafte Witze nicht alle *ad hoc* erfunden sind, sondern er sich vieles von den römischen heimlichen Lästereien der letzten Zeit zunutze macht.

7, 3 *ego eram qui tibi ante templum tuum ius dicebam totis diebus mense Iulio et Augusto*. Sowohl Ball wie Weinreich verschmähen Buechelers glänzende Besserung *Tiburi* für *tibi*, die mir doch unabweisbar scheint; seiner Begründung Kl. Schr. I 496 wüßte ich kaum etwas hinzuzufügen; nur stört mich der dativus 'ethicus' *tibi* nicht allein 'wegen der Zweideutigkeit, die aus seiner Verbindung mit *ius dicebam* erwächst', sondern auch weil durch das folgende Pron. pers. (*ante templum tuum*) *tibi* wie etwas wirklich auf Hercules Bezügliches erscheint, nicht nur, tonlos, einfach dem Gesagten eine wärmere Farbe gibt. —

Über das, was in der Lücke vor c. 8 gestanden haben muß, hat Weinreich im allgemeinen richtig geurteilt. Aber in einem Punkte bin ich anderer Meinung. Wie die Verhandlung unter den Göttern sich genau in den Formen einer römischen Senatssitzung abspielt, so muß auch die verlorene Einführung des Claudius

Digitized by Google

römischer Sitte entsprochen haben. Weinreich nimmt an, Hercules habe den Antrag gestellt, Claudius zum Gott zu erheben: das ist nach der Geschäftsordnung des Senats nicht möglich. Er kann zunächst nur die Bitte des Claudius überbracht haben, daß ihm gestattet werde, sein Anliegen vor dem Senat vorzutragen, und mag dabei allerdings sogleich das Anliegen als gerechtfertigt empfohlen haben. Dem Claudius ist dann wirklich, wie einem Ausländer von Distinktion der 'Senat gegeben worden' *senatus datus*, vermutlich nicht ohne lebhaften Widerspruch aus den Reihen der Götter. Dann muß aber notwendig Claudius selbst sein Anliegen vorgebracht haben, wie es in allen Fällen den Gesandten oder Petenten zukommt: denkbar wäre nur, daß Hercules für den unverständlich brummenden als Dolmetsch eingetreten ist. Hierauf hat, wie es in solchen Fällen durchaus üblich war, der Vorsitzende den Senatoren freigestellt, Fragen an Claudius zu richten (Mommsen StR. III 960): statt dessen sind sie — damit setzt der Text wieder ein — mit Vorwürfen über Claudius und Hercules hergefallen, 'der es wagt', wie Weinreich richtig sagt, 'einen solchen Gesellen zu protegieren', und haben damit der regelrechten Diskussion vorgegriffen. Was den Hercules zu diesem Eintreten für Claudius bewog, muß sich aus dem verlorenen Schluß von dessen erster Rede ergeben haben: gewiß ist Hercules durch eigensüchtige Motive bestimmt; schwerlich als 'großer Fresser und Weiberheld' — man sieht nicht, was ihm Claudius dabei helfen könnte. Aber aus der entrüsteten Frage 9, 3 *hic nobis curva corriget?* möchte ich schließen — nicht, woran Weinreich denkt, daß Claudius seine Bitte durch seine 'Verdienste um Staat und Wissenschaft' begründet hat — sondern daß er sich als den geeigneten Mann hingestellt hat, um im Olymp Richterfunktionen auszuüben, wie er es auf Erden mit so großem Erfolge getan habe: der Spott darüber durchzieht ja die ganze Satire von Claudius' Rede ab. Da mag er denn dem Herkules zu verstehen gegeben haben, daß er sich für seine Protektion erkenntlich erweisen werde. Bei dieser Annahme gewinnt auch der Schluß der Satire: statt Richter im Himmel, wird Claudius in der Unterwelt — zwar nicht Richter, wie es ihm die Naenie 12, 5 v. 46 prophezeit — aber doch Gerichtsbüttel.

8, 2 *si mehercules a Saturno petisset hoc beneficium . . non tulisset illud, nedum a Iove, quem, quantum in illo fuit, damnavit incesti* 'den er, soviel an ihm lag, implizite des Inzestes zieh':

Digitized by Google

vielmehr 'der, wenn es nach ihm ging, wegen Inzests verurteilt worden wäre': *damnare* häufig = jemanden zur Verurteilung bringen. Aber ich kann in der Auffassung des ganzen Satzes Weinreich nicht beistimmen: 'zum Gottwerden scheint Protektion erforderlich: an Saturn oder an Iupiter (den Herrn der alten und der neuen Zeit) hätte sich Claudius wenden können, doch beide würden es ihm abgeschlagen haben (nur Hercules war der Dumme!)' (S. 88). *Hoc beneficium* ist klärlich nicht die Protektion, sondern die Apotheose, denn nur von dieser ist in den vorhergehenden Sätzen die Rede. Iuppiter ist als *princeps* des Götterstaats gedacht (auch *regnare* wird von ihm, wie vom irdischen *princeps* gesagt, 11, 1); und wenn er auch, wie das Folgende zeigt, sehr konstitutionell regiert und dem Senat die freie Entscheidung überläßt, so kann doch er, namentlich wenn ein Witz daran hängt, sehr wohl gelegentlich als der genannt werden, an den sich jeder Gottes-Aspirant mit seinem Gesuch wenden muß, wie in früheren Zeiten an Saturn.

8, 3 *'quare' inquit, 'quaero enim, sororem suam?' stulte stude: Athenis dimidium licet, Alexandriae totum.* Wissowa und Weinreich geben den supponierten Einwurf dem Hercules; ich ziehe mit Buecheler Claudius vor, schon weil im vorhergehenden Satz eben von diesem, nicht von Hercules die Rede war. Auch scheint es mir viel näher liegend, daß Claudius sein Urteil zu rechtfertigen sucht, als daß Hercules hier für ihn eintritt. Daß an diesen sich das folgende *inquis* richtet, kann trotzdem nicht mißverstanden werden, da das *hic* zeigt, daß der Redner sich wieder von Claudius abwendet. Buecheler hat gut daran erinnert, daß des Claudius eigner 'Inzest' mit seiner Nichte durch den Hinweis auf die Sitten anderer Völker gerechtfertigt wurde, Tac. ann. XII 6.

8, 3 *'quia Romae' inquis, 'mures molas lingunt, hic nobis curva corriget?'* Die bisher vorgetragenen Deutungen des Sprichworts *mures molas lingunt* sind mir sämtlich nicht glaublich, am unglaublichsten die jüngste (Wiener Stud. 44 1925 S. 117 ff.). Um zu begründen, daß Claudius der rechte Mann dazu ist, im Himmel Ordnung zu schaffen, erwartet man den Hinweis darauf, daß unter seiner Regierung in Rom alles in bester Ordnung war, wie in einem gut geführten Haushalt (so weit gehe ich mit Buecheler zusammen). Wenn die Mäuse ihre ihnen von der Vorsehung zugewiesene Aufgabe, die Menschen zur Ordnung anzuhalten (nach Chrysipp: Plut.

Digitized by Google

de Stoic. rep. 21, 4), so gut erfüllt haben, daß sie selbst an die Speisevorräte nicht herankommen, so müssen sie sich damit begnügen, das bißchen Mehl abzulecken, das an den Mühlsteinen hängengeblieben ist. Der Gedanke, *molas* als Opferschrot zu fassen, ist schon durch *lingunt* ausgeschlossen: an dieser *mola* lecken die Mäuse nicht nur, die fressen sie.

9, 1 *'ego' inquit 'p. c. interrogare vobis permiseram, vos mera mapalia fecistis'*. In *mapalia* sieht Weinreich 91, 2 nur einen Ausdruck für 'nichtsnutziges Zeug, mit dem Beigeschmack des Barbarischen, Ungehörigen'. Diese Metapher scheint mir wenig treffend. Man wird doch ausgehen müssen von der einzigen Deutung des metaphorischen Gebrauchs, die wir aus dem Altertum haben: Festus p. 146 *mapalia casae Poenicae appellantur, in quibus quia nihil est secreti, solet solute viventibus obici id vocabulum*, eine Erklärung, die mir nicht so völlig unverständlich scheint, wie Friedländer zu der leider verderbten Stelle des Petron 58: in den Berberhütten, die nur einen Raum haben, steht und sitzt und liegt alles durcheinander, Geräte und Menschen, alt und jung, Mann und Weib, wohl auch Mensch und Vieh, und alles vollzieht sich vor aller Augen: also ein Tohuwabohu, das für das wüste, unordentliche Leben der *solute viventes*, denen der dem Römer so wichtige *ordo*, die *dispositio vitae* mangelt, wohl als Sinnbild gelten kann. So geht denn auch im Göttersenat alles drunter und drüber, bis der Vorsitzende mit strengem Wort eingreift und an die *disciplina curiae* erinnert.

9, 2 *Is (Ianus pater) designatus erat in kal. Iulias postmeridianus consul.* Warum Ianus cos. des. für die zweite Hälfte des Jahres ist, hat m. W. nur Mommsen gefragt; aber seine Deutung (St R II 84, 5) 'der Verfasser des Pasquills vermeidet es, die für 1. Jan. 55 bezeichneten Konsuln zu nennen, wie er eigentlich gesollt hätte, weil einer derselben Nero war' übersieht, daß es sich hier um himmlisches, nicht römisches Konsulat handelt. Aber darin hat Mommsen recht: an erster Stelle mußten die coss. dess. für die erste Jahreshälfte 55 zur Abgabe ihrer *sententia* aufgerufen werden — wenn es solche gab. Als Konsul fungiert z. Z. offenbar der Princeps Iupiter; entweder also hat er sich auch noch für den 1. Jan. des nächsten Jahres als Konsul designieren lassen — worin ich keine Pointe finden kann —, oder es liegt eine Abnormität vor. Nun rechnet Seneca den Tag von Neros Regierungsantritt

Digitized by Google

als *annus novus* (1, 1); ich glaube, das hat er für die himmlische Zeitrechnung durchgeführt: Iupiter hat sein Konsulat, statt am 1. Jan. 55, schon am 13. Oktober 56 angetreten, und der Senat ist, als Claudius eintrifft, zur feierlichen 'Neujahrssitzung' versammelt. Über diesen Punkt hatte also Seneca den Leser in der Lücke vor c. 8 aufgeklärt.

9, 3 '*olim*' *inquit* '*magna res erat deum fieri: iam fabam mimum fecistis*'. Um 'Narrenposse' oder 'Hanswurstiade' zu bezeichnen, hätte *mimum* genügt; der 'Bohnenmimus' muß eine spezielle Beziehung zur Apotheose gehabt haben. Von alledem, was Birt Berl. Phil. Woch. 1915, 669 ff. über den Mimus Faba vorgebracht hat, halte ich nur dies für richtig, daß darin eine parodistische Apotheose vorgekommen sein muß — vielleicht auch nur das Auftreten irgendeines Lumpen in der Maske eines Gottes, zu irgendeinem Trug —; darauf führt notwendig die Übereinstimmung von Senecas Wendung mit der längst verglichenen Äußerung Ciceros ad Att. I 16, 13 *heus tu, videsne consulatum illum nostrum, quem Curio antea ἀποθέωσιν vocabat, si hic* (scil. Afranius) *factus erit, fabam mimum futurum?* Darin wird nicht (wie Birt will) das künftige Konsulat des Afranius als 'faba mimus' hingestellt, im Gegensatz zum ciceronischen, sondern Cicero meint: 'ich bildete mir so viel darauf ein, Konsul geworden zu sein, als wäre ich zum Gott erhöht: wenn das aber auch ein Afranius erreichen kann, ist diese vermeintliche Apotheose eine lächerliche Posse, wie im Mimus Faba': So nur erklärt sich die Fortsetzung *quare ut opinor φιλοσοφητέον .. et istos consulatus flocci facteon.* Ich glaube aber weder, daß dieser Witz gang und gäbe gewesen ist — dazu sind die Voraussetzungen zu singulär —, noch daß Seneca von selbst auf den gleichen verfallen ist, glaube vielmehr, daß er ihn Cicero entlehnt hat, wozu er die Atticusbriefe noch nicht in der Ausgabe gelesen zu haben braucht, s. Buecheler Rh. M. XXXIV 1879 S. 355. Leo Gött. ind. lect. 1892 p. 6.

9, 3 *itaque ne videar in personam, non in rem dicere sententiam, censeo* . . . 'damit es nicht den Anschein habe, als spräche ich aus persönlichen, statt aus sachlichen Gründen . . .' Dabei kommt das Gewicht des *in personam, non in rem* nicht recht zur Geltung. Der wesentliche Unterschied der Rede des Ianus von der des Augustus ist der, daß auf die Person des Claudius Ianus gar nicht, Augustus ausschließlich eingeht; Ianus lehnt es denn auch

Digitized by Google

ausdrücklich ab, daß sich sein Antrag gegen die Person des Petenten richte; dieser fällt nur unter das *generale iussum*, das mit Rücksicht auf die Wahrung der göttlichen Majestät erlassen werden soll, eigentlich (durch die Androhung einer bestimmten Strafe, nicht nur Androhung eines Prozeßverfahrens) eine *lex*, kein einfaches *senatusconsultum*. Vielleicht hat Seneca die Differenzierung der beiden Reden nur um der *variatio* willen vorgenommen; denkbar aber wäre auch, daß der *homo quantumvis vafer* Ianus Rede und Antrag absichtlich so hält, um es mit Claudius womöglich nicht ganz zu verderben, für den Fall, daß dieser doch zum Gott kreiert werden sollte.

9, 3 *qui contra hoc senatus consultum deus factus, dictus pictusve erit, eum dedi larvis et proximo munere inter novos auctoratos ferulis vapulare placet.* Der Widersinn, der darin liegt, daß, während doch nach den Voraussetzungen der ganzen Verhandlung einzig der 'Senat' über die Aufnahme neuer Götter zu beschließen hat, doch ein *deum fieri* unabhängig davon in Aussicht genommen wird, läßt sich leicht beseitigen, indem man *fictus*, das Buecheler zweifelnd vorschlug hinter *factus* einzuschieben, an dessen Stelle setzt. *Dictus* meint jedenfalls nicht 'gewählt', sondern 'genannt'. Aber vielleicht ist jener Widersinn in der Burleske ebenso zu ertragen, wie die unausdenkbare Vorstellung, daß ein Verstorbener — nur um solchen kann es sich doch handeln — als Gladiator auftreten soll. Zwischen *larvis dedi* und *inter novos auctoratos vapulare* möchte ich aber eine engere Verbindung annehmen, als sie zwischen den 'Furien des römischen Volksglaubens' und den Gladiatorenspielen an sich besteht. Erinnert man sich, daß in der Arena der Sklav, der die Gefallenen brannte, um zu prüfen, ob sie nicht noch lebten, die Maske des Mercurius trug, ein anderer, der die Leichen fortschleppen ließ, als Unterweltsdämon Charon mit dem Hammer auftrat (Tert. apol. 55, ad nat. I 10), so wird man es nicht für wahrscheinlich halten, daß die Geißelschwinger unkostümiert ihres Amtes walteten: sie werden als *Ἔννυαί* Larvae verkleidet gewesen sein.

9, 4 *Diespiter Vicae Potae filius ... nummulariolus: hoc quaestu se sustinebat, vendere civitatulas solebat. ad hunc belle accessit Hercules et auriculam illi tetigit.* Daß Claudius 'mit Verkauf von Bürgerrechten sein Geschäftchen' gemacht habe, so daß Diespiter darin sein Kollege gewesen wäre, ist nirgends überliefert

Google

und an sich wenig glaublich. Er hat allerdings das Bürgerrecht massenhaft erteilt, und seine Umgebung ließ sich diese wie andere Vergünstigungen, zu denen sie ihn veranlaßte, von den Petenten gut bezahlen (Dio Cass. LX 17, 8): solche Geschäfte mochten dann, damit noch mehr Personen dabei lukrierten, von *nummularii* und anderen allgemein zugänglichen Personen vermittelt werden, und das ist denn auch des Diespiter Hauptverdienst gewesen; daß er unter die *nummularii* gerechnet wird, mag darin begründet sein, daß diese Leute nahe beim Heiligtum der *Vica Pota* (am Abhang der Velia nach dem Forum zu), die Seneca aus einem uns nicht mehr kenntlichen Anlaß Diespiters Mutter sein läßt, ihre Buden hatten. Da also der Gott indirekt dem Claudius seinen Profit verdankt, ziemt es sich auch, daß er jetzt für ihn eintritt, und das *auriculam tangere* ist hier ganz wie sonst ein symbolischer Appell an das Gedächtnis: *est in aure ima memoriae locus, quem tangentes antestamur* Plin. n. h. XI 251. Daß gerade Diespiter die *sapientia* des Claudius, in der er *longe omnes mortales antecellit* zu schätzen weiß, nimmt nicht wunder: er hat ja selbst von ihr profitiert.

9, 6 *Hercules enim, qui videret ferrum suum in igne esse, modo huc modo illuc cursabat et aiebat 'noli mihi invidere, mea res agitur; deinde tu si quid volueris, in vicem faciam; manus manum lavat'* 'der sah, wie sein Eisen geschmiedet ward'. So auch Buecheler, der hinzufügt 'sprichwörtlich für *rem suam agi*'. Ich glaube nicht, daß ein betontes *suum* dem Sprichwort angehört (das sonst nicht bezeugt zu sein scheint); wie sollte er darauf verfallen sein, das Eisen des einen dem der anderen entgegenzusetzen? Nachdruck liegt vielmehr auf *in igne:* wenn das Eisen im Feuer liegt (also bevor es geschmiedet werden kann), muß der Schmied tüchtig den Blasebalg in Bewegung setzen, sonst kommt die Masse nicht ins Glühen; das ist eine langwierige und anstrengende Arbeit, in der keine Pause eintreten darf. Einen so sich mühenden Schmied, *ἱδρώοντα, ἑλισσόμενον περὶ φύσας, σπεύδοντα* (Il. Σ 372) hat also Seneca im Auge, wenn er den eifrig sein Feuer schürenden Hercules schildert; *qui videret* 'der einsah'. Im folgenden *noli mihi invidere, mea res agitur* liegt dagegen der Nachdruck natürlich auf *mihi* und *mea* im Gegensatz zu Claudius, was in der Übersetzung 'Du wirst doch nicht! Es handelt sich doch um meine Sache!' (vielmehr 'steht auf dem Spiel') nicht genügend herauskommt. Unverkennbar ist übrigens hier ganz be-

Digitized by Google

sonders die Persiflage der durch den Grundsatz *manus manum lavat* beherrschten Abstimmungen im römischen Senat. — *Deinde* heißt nicht 'später', sondern, wenn man es nur zeitlich fassen will, höchstens 'in Zukunft'; richtiger versteht man wohl 'dann', als eine Voraussetzung andeutend, vgl. Cic. de orat. II 280 *quaeso praetor adversario meo da istum patronum, deinde mihi neminem dederis* (s. Hand Turs. s. v.). Die Voraussetzung ist hier die Erfüllung der Bitte *noli mihi invidere,* das *mea res agitur* ist nur zur Begründung eingeschoben.

10, 1 *tunc divus Augustus surrexit sententiae suae loco dicendae* 'um von seinem Platze aus seine Meinung darzulegen'. Von wo aus hätte er reden sollen, wenn nicht von seinem Platze? Bemerkenswert ist nur, daß er, der Mann der strengen Ordnung, nicht außer der Reihe zu reden verlangt hat, obwohl ihn die Frage vielleicht am nächsten berührte, sondern abwartete, bis die Umfrage an ihn kam. Zu *loco* in diesem Sinne hat schon Buecheler auf Cicero leg. III 11 verwiesen: *loco* (*id est rogatus* ebd. 40) *senator et modo orato;* häufiger ist die Wendung *sententiae loco* (Nipperdey zu Tac. ann. XIV 42), die hier durch *sententiae suae dicendae* ausgeschlossen war. Zur Charakteristik des Augustus ist der kleine Zug von Bedeutung. Ihr dient auch der Eingang seiner Rede: *ego p. c. vos testes habeo, ex quo deus factus sum, nullum me verbum fecisse: semper meum negotium ago.* Geschwiegen hat er bisher, nicht wie Buecheler meinte als Toter oder als *senator pedarius,* sondern weil es im himmlischen Senat zugeht wie in dem, den Seneca erlebte: wer nicht zum Reden verpflichtet war, schwieg, wenn er sich nicht vordrängen wollte oder sonst egoistische Ziele verfolgte, und zog die Sitzung nicht in die Länge, um möglichst bald von der lästigen Repräsentation wieder zu seiner Arbeit zurückzukehren. Welches *negotium* dem Augustus überwiesen war, erfahren wir freilich nicht, aber er ist kein epikureischer Gott, *πράγματα ἔχει.*

10, 2 *confugiendum est itaque ad Messalae Corvini, disertissimi viri, illam sententiam: 'pudet imperii'.* 'Pfui Teufel dieser Regierung!' Weinreich nimmt die von Buecheler zweifelnd ausgesprochene Vermutung an, daß Messala in jener *sententia* seinem Mißmut gegen das ihm übertragene neue Amt des *praefectus urbis* Luft machte, was dann seine Abdikation zur Folge hatte. Auch Ball hielt dies für wahrscheinlich, bemerkte aber selbst, daß der

Digitized by Google

Ausdruck *imperium* auf jenes Amt nicht zutreffe; Messala werde ein anderes ähnliches gebraucht haben. Wenn etwas sicher in der ganzen Frage ist, so doch dies, daß die *sententia* des Messala wörtlich zitiert ist; dann ist sie aber nicht bei jener Gelegenheit gefallen, und wir sind nicht zu der seltsamen Annahme genötigt, daß Augustus unnötig an einen Vorfall erinnert, der ihn einst schwer gekränkt haben muß. Es ist das Nächstliegende, daß der Ausspruch des Messala nicht nur den gleichen Wortlaut, sondern auch den gleichen Sinn hatte wie der des Augustus — eine Verdrehung des Sinnes würde zum Ernst dieses Teils der Rede nicht passen —: Augustus aber kann nicht die 'Regierung' des Claudius meinen — dann hätte wenigstens *illius imperii* o. ä. gesagt werden müssen — sondern nur das *imperium Romanum,* das neu begründet und geordnet zu haben sein Stolz gewesen war, und dessen er sich nun schämen muß. In welcher Situation Messala das im Munde eines vornehmen Römers sehr auffallende und also im Gedächtnis haftende Wort gesprochen hat, können wir nicht wissen; es könnte in der Polemik gegen Antonius gefallen sein, dessen schandbares Benehmen als eines der Reichsbeherrscher dem echten Römer Messala die Schamröte ins Gesicht trieb.

11, 1 *ecce Iupiter, qui tot annos regnat, uni Volcano crus fregit, quem ῥῖψε ποδὸς τεταγὼν ἀπὸ βηλοῦ θεσπεσίοιο, et iratus fuit uxori et suspendit illam* 'hat sie in die Luft hinausgehängt'. Die Übersetzung wird dem Witz nicht gerecht. *Suspendi* ist eine Strafe des Sklaven, der in dieser Situation geprügelt werden soll (*suspende, vinci, verbera* sagt Plaut. Poen. 196 der Herr zum Sklaven, dem er Herrenrecht über sich einräumt; das *pendentem plecti* sonst aus Plautus bekannt genug); daß Seneca darauf anspielt, ist klar, da er auch vorher die zornige Tat des Iupiter an Volcanus als *crus fregit* bezeichnet, was gleichfalls häufige Sklavenstrafe gewesen ist, z. B. Seneca selbst de ira III 32 *quid properamus verberare statim (servolum), crura protinus frangere?* Iupiter ist also der keineswegs ideale Herrscher und Hausherr, der sich, wenn auch selten, im Zorn dazu hinreißen läßt, Sohn und Gattin mit brutalen Sklavenstrafen zu traktieren; Claudius hat aber in seiner Familie viel ärger gewütet.

11, 2 *C. Caesarem non desiit mortuum persequi* 'In Caligulas Fußstapfen ist er fort und fort getreten'. Er hat, wie Augustus gleich ausführt, viel mehr getan und den Caligula weit

Digitized by Google

überholt, nicht nur wie jener den Schwiegervater, sondern auch den Schwiegersohn getötet, dem Crassus nicht, wie Caligula den Namen, sondern den Kopf genommen: *persequi* im Sinne von 'nachfolgen' wäre also im Sinne des Redners zu schwach, außerdem der Zusatz *mortuum* zwecklos und das *non desiit* (als ob Claudius immer nur dies Vorbild vor Augen gehabt habe) nicht am Platze. Sagen will Augustus, daß Claudius, der den toten Caligula unablässig strafend 'verfolgte' (so schon Buecheler), in Wahrheit noch viel Schlimmeres tat als er; für diese 'Verfolgungen' rächt sich Caligula dann in der Unterwelt, und Seneca braucht diese Motivierung seines Auftretens den Lesern, die des Claudius Verhalten gegenüber dem toten Vorgänger kannten, nicht mitzuteilen. Man könnte höchstens einen Doppelsinn von *persequi* annehmen, doch scheint mir auch das der Absicht des Redners nicht angemessen.

11, 4 *'ego pro sententia mea hoc censeo' atque ita ex tabella recitavit: 'quando quidem . .'* Weinreich meint, das Verlesen des Antrags nach einem Konzept erkläre sich 'biographisch', und verweist auf Suetons Nachricht (Aug. 84), daß Augustus alle Reden im Senat usw., ja sogar wichtige Äußerungen in Privatgesprächen vorher schriftlich fixiert habe (S. 103). Aber hier handelt es sich doch nicht um die ganze Rede, sondern lediglich um die eigentliche *sententia*, und deren Verlesung nach schriftlichem Entwurf war im römischen Senat nichts Ungewöhnliches (Mommsen StrR. III 980), ist also nichts speziell für Augustus Charakteristisches. Stellen wie Cicero ad Att. IV 3, 3; epp. X 13, 1; pro Sest. 129 lehren, daß ein Antrag *de scripto* erfolgt, wenn der Redner die Formulierung nicht dem Vorsitzenden überlassen will (was wohl die Regel war: sonst würde das Gegenteil nicht besonders hervorgehoben werden), sondern Wert darauf legt, selbst schon den genauen Wortlaut vorzuschreiben, also wenn es ihm nicht nur auf den wesentlichen Inhalt des Beschlusses, sondern auf gewisse Einzelheiten ankommt, insbesondere auf die mit bestimmter Tendenz gegebene Motivierung, die sich der Senat zu eigen machen soll. So liegt hier dem Augustus vor allem daran, das Sündenregister des Claudius in den Punkten, die ihm besonders wichtig sind, dem Beschlusse unverkürzt einzuverleiben: womit denn, irdisch gedacht, der Senat dem später über Claudius abzuhaltenden Gericht eine Art von Präjudiz ausstellt. Für die himmlische Verhandlung hat dies und hat überhaupt die ge-

Digitized by Google

naue Formulierung eigentlich keinen Sinn: aber das gleiche gilt, wie wir sehen werden, von gewissen materiellen Bestandteilen des Antrags.

11, 5 *placet mihi in eum severe animadverti nec illi rerum iudicandarum vacationem dari eumque quam primum exportari et caelo intra triginta dies excedere, Olympo intra diem tertium* 'man müsse mit aller Strenge gegen ihn verfahren und dürfe ihm auch keine Bewährungsfrist geben . .' Dabei bleibt die schwierige Frage offen, was *rerum iudicandarum vacatio* heißt. Balls Deutung, daß Claudius dazu verurteilt werden solle, in alle Ewigkeit Recht zu sprechen, ist ganz verfehlt: damit wäre ja unter Umständen dem Claudius der größte Gefalle geschehen, und man sieht auch nicht, wo er denn als Richter fungieren soll. Aber auch Buecheler war mit seiner Deutung 'Rast für eine gerichtliche Verhandlung' ('die Strafe soll ohne weitere Prozedur und ohne daß Claudius eine Verteidigung im Gerichtstermine vergönnt ist, auf der Stelle vollstreckt werden') auf falschem Wege; abgesehen von der Verzwicktheit des Ausdrucks: der Olymp ist ja gar nicht der Ort, um über Claudius Gericht zu halten. Man wird vielmehr davon ausgehen müssen, daß die 'strenge Ahndung', die Augustus für angemessen hält, in seinem Vorschlag selbst nicht näher bezeichnet ist: für alle diese Mordtaten wäre auch die einfache Ausweisung aus dem Himmel, d. h. die Ablehnung seines Gesuchs um Vergöttlichung, eine gar zu milde Buße. Die eigentliche Bestrafung, für die der 'Senat' dem Richter nur eine Anweisung gibt, wird vielmehr in der Unterwelt stattfinden, der Claudius selbstverständlich verfällt. Die Ausweisung aus Olymp und Himmel ist auch kein Exil, wie es den Bürger als schwere Strafe trifft — Claudius ist ja im Olymp nicht zu Hause — sondern die Ausweisung des lästigen Ausländers: sie pflegt auf bestimmte Fristen für das Verlassen erst Roms, dann Italiens gestellt zu werden: so regelmäßig bei der Verabschiedung von feindlichen Gesandten (s. B. Liv. XXVII 1, 6; 49, 7; XLII 36, 7) und wohl auch sonst (z. B. *Chaldaeos Cornelius Hispalus urbe expulit* — wohl ohne jeden Aufschub — *et intra decem dies Italia abire iussit* Val. Max. I 3, 2). Die Spezialisierung auf Olymp und Himmel, an sich sinnlos, charakterisiert den formenstrengen Kaiser, der sich auch als Gott nicht von den festen Ordnungen Roms losmachen kann. So muß denn in der römischen Praxis auch die *rerum iudicandarum vacatio*

Digitized by Google

ihre Erklärung finden. Überliefert ist davon nichts; aber es ist recht wohl denkbar, daß im Falle der Ausweisung eine Milderung insofern einzutreten pflegte, als dem betroffenen Ausländer zunächst gestattet wurde, seine schwebenden Prozesse abzuwickeln — was ja auch im Interesse römischer Bürger liegen konnte — und daß ein Fortfall dieser in den *res iudicandae* begründeten Befreiung von der gestellten Frist (der Genetiv also wie *vacatio adulescentiae* Cic. pro Cael. 30, *aetatis* Corn. Nep. Att. 7, 1) als Verschärfung der Ausweisung galt. Daß dies im vorliegenden Falle keinen Sinn hat, liegt auf der Hand, und ebendas ist — wie bei der Unterscheidung von Olymp und Himmel, die ja auch im folgenden ganz ignoriert wird — der Witz der Sache.

11, 6 *nec mora, Cyllenius illum collo obtorto trahit ad inferos a caelo, 'unde negant redire quemquam'*. Mit Recht hält Weinreich diesen überlieferten Wortlaut; aber wenn er hinzufügt 'niemand wird das *unde* auf *caelum* bezogen haben', so glaube ich, Seneca war der erste, der dies tat. Auf *inferos* bezogen ist das Zitat witzlos, und wenn es denn Seneca aus irgendeiner Laune doch anbringen wollte, so hätte er *a caelo* entweder weggelassen oder vor *ad inferos* gestellt; die von Friedrich zu Catull 3, 92 und 102, 1 angeführten Fälle von Beziehung des Relativs auf ein entfernteres Substantiv liegen anders. Dagegen die Umbiegung dessen, was der Catullvers von der Unterwelt sagt, auf den Himmel ist ganz der Zitierweise dieser Satire gemäß, und die allgemeine Überzeugung ist allerdings, daß, wer einmal zum Himmel aufgestiegen ist, auch dort verbleibt: Claudius ist eine bemerkenswerte Ausnahme.

12, 1 *dum descendunt per viam sacram* . . . Daß Mercur den Claudius nicht sogleich zum Eingang der Unterwelt, sondern erst auf der Via sacra über das Forum führt, ist natürlich, wie Weinreich ausführt, technisch dadurch motiviert, daß Seneca des Claudius Leichenfeier schildern will; aber man erwartet doch auch eine sachliche Motivierung, und sie liegt meine ich so deutlich zutage, daß Seneca darauf verzichten konnte, sie ausdrücklich zu geben: vom Palatin war Claudius aufgestiegen, dorthin muß er zunächst zurückkehren, um dann den Weg zu gehn, den er ordnungsgemäß sogleich hätte gehen sollen. Vom Palatin herab führt dieser Weg hinab auf den Höhepunkt der Via sacra.

12, 3 v. 19 *deflete virum, quo non alius potuit citius dis-*

Digitized by Google

cere causas, una tantum parte audita, saepe ne utra 'der wie keiner so flink zu künden gewußt untrügliches Recht, wenn nur einer Partei sein Ohr er geneigt oder keiner wohl auch'. Éd. Cuq hat (Nouv. rev. hist. de droit XXIII 1899 111 ff.) die gegen Claudius hier sowie 10, 4 und 14, 2 erhobenen Vorwürfe wegen Urteilsfällung ohne Anhörung beider Parteien in Verbindung gebracht mit dem von Dio C. LX 28 erwähnten Edikt, das, durch die massenhaft wegen böswilligen Ausbleibens einer der Parteien unentschiedenen Prozesse veranlaßt, besagte, *ὅτι καὶ κατ' ἀπόντων αὐτῶν ἐντὸς ὑητῆς τινὸς ἡμέρας δικάσει*, sowie mit der Angabe Suetons 15 *absentibus, secundum praesentes facillime dabat nullo delectu, culpane quis an aliqua necessitate cessasset*; Cuq hat ferner dies Edikt wiederzuerkennen gemeint in dem Pap. Berol. 628 (Mitteis Grdz. II 2, 371) von einem leider ungenannten Kaiser (nach Cuq Nero) lobend erwähnten Edikt seines *divus parens*, das für Appellationsprozesse in Strafsachen, die aus den Provinzen an den Prinzeps kämen, bestimmte Fristen für das Erscheinen der Parteien vorgeschrieben habe: *aut scirent fore ut altera parte audita servaretur sententia aut secundum praesentem pronuntiaretur; sin vero neuter litigantium adfuisset, excidere tum eas lites ex ordine cognitionum officii nostri.* Die scharfsinnige Kombination verdient, zumal da ihr Mitteis (a. a. O. II 1, 281) und Wlassak (Anklage u. Streitbefestigung, Wiener Ak. d. W. 1917 S. 57, 13) zugestimmt haben, ernstliche Erwägung: trifft sie zu, so würde an den betr. Stellen Senecas eine sehr bösartige Entstellung des Tatbestandes vorliegen. Aber zunächst muß 10, 4 ausscheiden, wo Augustus dem Claudius vorhält, daß er die beiden Iuliae und den L. Silanus getötet habe: *quare quemquam ex his, quos quasque occidisti, antequam de causa cognosceres, antequam audires, damnasti?* Denn für diese Fälle haben wir das ausdrückliche Zeugnis Suetons (29), daß Claudius *crimine incerto nec defensione ulla data* das Todesurteil gefällt hat: von 'Kontumazialverfahren' kann dabei natürlich nicht die Rede sein. Es muß aber auch abgesehen von solchen Ausnahmefällen nicht ganz selten vorgekommen sein, daß Claudius, wenn ihm die Anklage überzeugend schien (er also meinte *causam se didicisse*) oder aus irgendeiner Laune, selbst für anwesende Angeklagte keine Verteidigung zuließ: Sueton berichtet unter anderen Unverschämtheiten, die der zu Gericht sitzende Kaiser über sich ergehen lassen mußte (15) *alius gratias*

Digitized by Google

agens, quod reum defendi pateretur, adiecit 'et tamen fieri solet' 'übrigens ists ja auch üblich so': womit gemeint ist 'außer vor deinem Tribunal wäre dieser Dank nicht nötig' o. ä.; in dem Dank selbst liegt aber schon der höhnische Hinweis auf Fälle, wo Claudius *altera tantum parte audita* geurteilt hat, obwohl der Angeklagte nicht *cessabat*. Endlich: bezöge sich die Klage über Claudius' Urteilspraxis nur auf seine allzu strenge Handhabung des Kontumazialverfahrens (eine Handhabung, die doch Nero, wenn er der Urheber jenes Edikts ist, noch zu verschärfen für nötig hielt), so wäre das Verfahren des Aeacus gegen Claudius noch ungleich härter, und Claudius hätte das volle Recht, es nicht nur *iniquum*, sondern auch *novum* zu finden. Übrigens kann ich auch nicht glauben, daß Suetons Angabe über Claudius' Urteile *absentibus* die einfache Ausführung jenes im Berliner Papyrus erwähnten Edikts im Auge hat, denn es scheint mir sicher, daß in diesem Edikt stillschweigend das nicht zureichend entschuldigte *cessare* gemeint ist; wäre dem nicht so, dann hätte der Nachfolger zweifellos diese juristische Ungeheuerlichkeit korrigiert. Sueton hat also wirklich Fälle von richterlicher Willkür im Auge, die sich aber mit den von Seneca gemeinten zum mindesten nicht völlig decken; Dio Cassius' Notiz könnte zur Not eine freilich recht ungenaue Wiedergabe des Papyrusedikts sein, hat aber mit Senecas Hohn nichts zu tun. Aber — um auf die Verse der Nenia zurückzukommen —, wenn Claudius öfters *altera tantum parte audita* geurteilt hat, so ist doch das *saepe ne utra* unglaublich. Das ist meine ich eher aufzufassen als ein Hohn auf des Claudius Schwerhörigkeit (*tantus concentus, ut etiam Claudius audire posset* 12, 1), die vielleicht in Wahrheit Zerstreutheit oder Schläfrigkeit war.

13, 2 *antecesserat iam compendiaria Narcissus libertus ad patronum excipiendum et venienti nitidus, ut erat a balineo, occurrit et ait 'quid di ad homines?'* 'Wie kommt mir dieser Glanz in meine Hütte?' Das sprichwörtliche *τί θεὸς πρὸς ἀνθρώπους*, gebräuchlich, wie wir aus Herondas 1, 9 gelernt haben, beim Besuch durch einen Höhergestellten, ist hier geistreich neu verwendet, wieder für die Zitiertechnik der Satire bezeichnend. Der dienstbeflissene Narcissus ist, kaum daß er den Tod des Claudius gehört, ihm auf einem Abkürzungsweg vorausgeeilt, um schon auf dem Weg zum Totenreich den Herrn zu empfangen (ich sehe in der *compendiaria* eine grausame Anspielung auf seinen ganz plötz-

Digitized by Google

lichen Tod, so wie in der von Weinreich p. 123 zitierten, aber anders verwerteten Stelle Aristoph. Ran. 118 als schnellster Weg in den Hades das Aufhängen genannt wird). Er hat also nichts davon geahnt, daß Claudius Gott werden sollte (der Tod ist, wie Buecheler schon richtig aus Tacitus' Erzählung ann. XI 1—3 schloß, vor der Konsekration erfolgt). Jetzt begegnet ihm, auf dem Weg *ad inferos*, Claudius in Gesellschaft des Mercur: und flugs begrüßt er auch den Claudius als Gott — freilich ohne zu ahnen, was soeben vorgegangen ist. Eine treffliche Probe höfisch schmeichlerischer Geistesgegenwart.

13, 2 *momento temporis pervenit ad ianuam Ditis, ubi iacebat Cerberus vel ut ait Horatius 'belua centiceps'*. Hier ist das Zitat ein Spott auf den Dichter und seine ausschweifende Phantasie; in Wahrheit ist dieser Cerberus einfach ein großer, schwarzer, zottiger Köter, vor dem Narcissus nur 'ein klein wenig' außer Fassung kommt.

13, 4 *medius erat in hac cantantium turba Mnester pantomimus, quem Claudius decoris causa minorem fecerat* 'den Claudius anstandshalber um einen Kopf kürzer gemacht hatte'. W. versteht also *decoris causa* wie es z. B. Ball tut, der zur Erklärung Tacitus' Worte zitiert, wonach Claudius' Ratgeber ihn bestimmten, Mnester hinzurichten, *ne tot illustribus viris interfectis histrioni consuleretur* (ann. XI 36). Dann wüßte ich nicht zu sagen, warum Seneca zu dem ganz eigentümlichen, ja soviel ich sehe singulären Ausdruck *minorem fecit* gegriffen hat. Die im Thesaurus V 209, 26 ff. vereinigten Stellen lehren, daß *decōris causa* (*gratia*) ein beliebter Terminus der Rhetorik und Grammatik ist und da stets 'der Schönheit wegen' bedeutet; das wird er auch hier heißen. Mnester ist, so müssen wir vermuten, ungewöhnlich groß gewesen, größer als für manche Rollen des Pantomimus schicklich schien; als ihn Claudius um einen Kopf kürzer machen ließ, witzelte man in Rom, er habe freundlicherweise jenem Schönheitsfehler abhelfen wollen.

13, 5 *liberti . . . quos Claudius omnes, necubi imparatus esset, praemiserat* 'um nicht ohne Dienerschaft zu sein'. Der Witz ist boshafter: der hilflose Claudius wäre bei Lebzeiten immer und überall *imparatus* 'ungerüstet' gewesen, wenn ihm nicht seine Freigelassenen gesagt hätten, was er tun und sagen solle. Nicht als seine Diener haben sie sich gefühlt, sondern als seine Herren.

Digitized by Google

13, 6 *quos cum vidisset Claudius, exclamat: 'πάντα φίλων πλήρη, quomodo huc venistis vos?'* Es mag sein, daß dem griechischen Wort ursprünglich der Spruch altgriechischer Philosophie (Thales oder Heraklit) *πάντα πλήρη θεῶν εἶναι* zugrunde liegt, wie Weinreich mit älteren Erklärern annimmt; aber schwerlich würde Seneca dem Claudius das *πάντα φίλων πλήρη* als immerhin geschickt improvisierte Parodie in den Mund gelegt haben; ebendiese Form des Spruchs muß schon geläufig gewesen sein im Sinne von 'man findet doch überall Freunde'. Ich glaube, eine Spur davon hat Epiktet bewahrt, der III 24, 11, nachdem er darüber gescholten hat, daß jemand sich über einen Abschied grämt, fortfährt *πάντα δὲ φίλων μεστά, πρῶτα μὲν θεῶν, εἶτα καὶ ἀνθρώπων φύσει πρὸς ἀλλήλους ᾠκειωμένων*, was ich, da von *φίλοι* vorher nicht die Rede war, nicht auffassen möchte als *ad hoc* geschaffene Abwandlung des alten *πάντα θεῶν πλήρη*, sondern als stoisch vertiefte Anwendung eines vulgären *πάντα φίλων μεστά*.

14, 1 *ducit illum ad tribunal Aeaci: is lege Cornelia, quae de sicariis lata est, quaerebat* 'der gerade nach dem cornelischen Gesetz über Meuchelmörder Kriminaluntersuchung hielt'. Dann hätte Pedo die Gerichtssitzung nicht unterbrechen dürfen. Die Anpassung an römische Verhältnisse geht noch weiter als Weinreich meint: die einzelnen Totenrichter haben jeder ihre besondere *quaestio* zu leiten (ob dabei drei ausreichen, kümmert den Satiriker nicht), Aeacus die *inter sicarios*; für den Ausdruck vgl. z. B. *cum praetores designati sortirentur et M. Metello obtigisset, ut is de pecuniis repetundis quaereret* Cic. in Verr. a. pr. 21.

14, 1 *postulat, nomen eius recipiat; edit subscriptionem: occisos senatores XXXV* . . . 'und reicht die unterzeichnete Anklageschrift ein': eine solche abzufassen nimmt sich Pedo nicht die Zeit. *Subscriptio* wird freilich oft im weiteren Sinne für die ganze Anklage gebraucht, hier aber hält Seneca auf strengen juristischen Sprachgebrauch, wonach die *subscriptio* der spezielle Klaggrund ist (Mommsen StrR. 385): das ergibt sich sowohl aus dem *occisos* eqs. wie aus dem *edit* 'gibt an', wie man *actionem, crimen edere* sagt. Richtig hat schon K. G. Bruns, Kleinere Schriften (1882) II 51 unsere Stelle aufgefaßt; Wlassaks Einwände dagegen (a. a. O. S. 15, 28) kann ich nicht als zutreffend ansehn. Gewiß wird man, wie Wlassak sagt, die *subscriptio* als Teil der *delatio* aufzufassen haben, nicht als etwas Selbständiges, das ihr nachfolgt; aber eben dieser

Digitized by Google

Teil scheint mir hier, wo, in Anwesenheit des Angeklagten, *postulatio* und *nominis delatio* zusammenfallen, durch *subscriptio* bezeichnet.

14, 4 *non placuit ulli ex veteranis missionem dari, ne vel Claudius umquam simile speraret.* Weinreich bezieht das auf die 'Begnadigung' von 'altgedienten' Gladiatoren: aber die *missio* der Gladiatoren ist ja doch nicht, was man hier erwarten muß, endgültige Befreiung vom Dienst, sondern 'Begnadigung' des Unterlegenen in der Arena. Also ist an altgediente Soldaten zu denken, für deren Entlassung *missio* der stehende Ausdruck ist. Daß sie zum Vergleich mit den Hadesbüßern herangezogen werden können, ist bezeichnend genug für die damalige Auffassung vom Soldatendienst. Übrigens ist *veteranis* eine, wie mir scheint, notwendige Besserung (Rhenanus) des überlieferten *veteribus*.

15, 1 *nam quotiens missurus erat resonante fritillo, utraque subducto fugiebat tessera fundo* 'klappte der Boden zurück', dementsprechend 14, 4 *pertuso fritillo* 'mit einem Becher ohne festen Boden', nach Ball sogar *with a bottomless dice-box*. Entsprechend dem τετρημένος πίθος der Danaiden kann der *pertusus fritillus* nur sein, was eben *pertusus* heißt, durchlöchert: mit einem Becher ohne Boden könnte ja Claudius die Würfel gar nicht aufheben und schütteln (*resonante*), und einen komplizierten Mechanismus, durch den der Boden im entscheidenden Augenblick aufklappt, wird man ohnedies nicht gern annehmen. Also muß *subducto fundo*, künstlich ausgedrückt, das gleiche meinen: 'aus dem unten weggenommenen Boden', d. h. seinen Löchern.

15, 2 *adiudicatur C. Caesari; Caesar illum Aeaco donat, is Menandro liberto suo tradidit, ut a cognitionibus esset.* Seit Buecheler versteht man unter Menander den Komiker, der sich für das Amt *a cognitionibus* eigne, weil er 'der Mit- und Nachwelt den Spiegel der Wahrheit vorhält', oder weil er im Leben die Schwächen der Menschen aufgedeckt habe (Ball), oder weil seine Stücke 'nicht zum wenigsten wegen ihrer Rechtsstreitigkeiten berühmt waren' (Weinreich) — wovon mir nichts bekannt ist; daß Quintilian gerade seine *iudicia* hervorhebt (X 1, 70), geschieht doch nur, weil er den künftigen Redner als Leser im Auge hat. Aber was haben auch die von Menander beleuchteten Wahrheiten oder Schwächen mit der Gerichtsbarkeit zu tun? Und vor allem, wie kommt Seneca darauf, den Komiker Menander zum Freigelassenen des

Digitized by Google

Aeacus zu machen? Einzig A. Marx (bei Weinreich, der die Frage offen läßt, 131, 1) hat in Menander einen Zeitgenossen des Claudius gesehn: das halte ich für richtig. Aber dann muß man auch weiter gehen: diesen Menander konnte Seneca in diesem Zusammenhange nur aufführen, wenn er bei Lebzeiten schon mit dem Amt, das er in der Unterwelt versieht, zu tun gehabt hatte: dann liegt es also am nächsten, anzunehmen, daß er unter Claudius eben das Amt *a cognitionibus* geleitet hat, vielleicht (falls es eine Schöpfung des Claudius ist) als erster. Weiter ist dann, der Praxis des Claudius bei der Besetzung dieser Ämter entsprechend, höchst wahrscheinlich, daß er *libertus* des Claudius gewesen ist: dieser würde also in der Unterwelt bei seinem eigenen einstigen Sklaven Sklavendienste tun: für römische Begriffe der denkbar stärkste Grad der Erniedrigung. Warum nun freilich Menander bei Seneca als Freigelassener des Aeacus bezeichnet wird (denn das *suo* auf das vorhergehende *illum* zurückzubeziehen, ist doch wohl sprachlich unmöglich), das bescheide ich mich, nicht zu wissen: es liegt offenbar auch hier (s. ob. S. 61) Anspielung auf einen Witz vor, der zu Menanders Lebzeiten in Rom gang und gäbe war, dessen Pointe zu erraten ich aber Scharfsinnigeren überlassen muß.

Leipzig. R. HEINZE.

Digitized by Google

OCCENTARE OSTIUM BEI PLAUTUS.

Das Wort *occentare*, nach Ciceros Bericht der in den XII Tafeln gebrauchte Ausdruck für das Delikt der Verbalinjurie, ist in den letzten Jahrzehnten Gegenstand mehrfacher Erörterung durch Philologen und Juristen geworden. Usener, in seinem anregenden Aufsatz „Italische Volksjustiz“ [1]), sah in dem Wort die fast technische Bezeichnung einer Handlung, die in der lauten Beschreiung einer Person vor deren Haus bestand, in der Absicht, dieselbe als unehrenhaft in den Augen ihrer Mitbürger hinzustellen. Er betrachtete es als das verbale Gegenstück zum Substantiv *flagitium*, welches er als „einen Akt der öffentlichen Bescheltung oder Diffamation“ definierte. Demgemäß schlug er als ursprüngliche Form des Gesetzes vor: *si quis occentassit quod* (= *quo*) *flagitium alteri faciat.* Solch eine *occentatio* war, meinte er, eine alte Form der Selbsthilfe oder des Lynchgesetzes, was die XII Tafeln mit strenger Strafe (*capite sanxerunt*) den Händen des Privaten entzogen. Insofern das Wort durch Ciceros Hinweis und durch die bekannte Glosse des Festus erklärt wird, ist Useners in schöne Umrahmung gesetzte Deutung anmutend und lehrreich: aber indem er sie durch Beispiele von *occentare* bei Plautus stützen wollte, verfiel er einem Irrtum, indem er eine Vulgaterklärung aufnahm, die aus einer frühen Periode der Plautusstudien stammend die moderne Forschung nicht verbessert zu haben scheint.

Mit Usener fast gleichzeitig äußerte der französische Jurist Huvelin in seinen „Tablettes Magiques“ [2]) die Meinung, daß *occentare* in den XII Tafeln ursprünglich einen Akt schädlicher Zauberei bedeute, identisch mit *malum carmen incantare*, wie dies aus den XII Tafeln vom älteren Plinius zitiert wird. Drei Jahre später verteidigte Huvelin seine Meinung in einer längeren Ausführung [3]),

1) Rh. Mus. LVI (1900) 1—28 = Kl. Schr. IV, 356—382.
2) Annal. Intern. d'Histoire, Congrès de Paris 1900, 2. Sect. p. 37.
3) La Notion de l'Injuria etc., Mélanges Appleton, Lyon 1903.

Digitized by Google

und im selben Jahr, von ihm unabhängig, vertrat der deutsche Jurist Maschke denselben Gesichtspunkt[1]). Ganz kürzlich hat Dr. F. Beckmann[2]) in einer Münsterer Dissertation der Auffassung von *occentare* als einem Wort von magischer Bedeutung kräftige Unterstützung geliehen. Diese Gelehrten, um der Kürze halber alle zusammenzufassen, halten dafür, daß *occentare* in den XII Tafeln und in der älteren Sprache überhaupt von Cicero und Festus völlig falsch verstanden wurde; daß es eigentlich nichts mit Verbalinjurie — *convicium facere* oder die *carmina famosa* des späteren römischen Rechts — zu tun hatte. Diese Auffassung führt es im wesentlichen auf ein lateinisches Äquivalent für griechisches *ἐπᾴδειν* zurück, womit es in den Komponenten, *ob-cantare*, genau übereinstimmt. Insofern diese Deutung in dem Wort selbst liegt, als enge Parallele zu *incantare*, *excantare* etc., habe ich keine Veranlassung, ihre Ansichten anzufechten, die im ganzen Zustimmung gewonnen zu haben scheinen. Aber in ihrem Hinweis auf Plautus' Gebrauch zur Stütze dieser Interpretation haben sie sich vollständig geirrt, wie auch Usener vor ihnen, wenn auch in anderer Richtung, geirrt hatte: das möchte ich ausführen.

Occentare findet sich dreimal[3]) bei Plautus in textlich sicheren Stellen, und an der vierten Stelle[4]) ist es von den meisten modernen Editoren hergestellt worden, aber, wie ich glaube, ohne guten Grund. In allen drei dieser Stellen findet sich das Wort in einer fixierten Phrase, nämlich *occentare ostium* oder *fores*. Eins dieser Beispiele (Curculio) erklärte Usener richtig — ohne aber die griechische Äquivalenz zu bemerken — „von nächtlichen Ständchen", aber in den andern zwei Stellen (Mercator und Persa) sah er Beispiele seiner oben angeführten Auffassung von *occentare* als Mittel außergesetzlichen Verweises und Rüge seitens der Ge-

1) Die Persönlichkeitsrechte usw., Breslau 1903.

2) Zauberei und Recht in Roms Frühzeit, Osnabrück 1923.

3) Curculio 145, Mercator 408, Persa 569.

4) Stichus 572, wo die Überlieferung *acentet* B, *accendet* CD gibt. Lindsay, indem er als Lesart des Archetyp *accentet* herstellt und in den Text setzt, hat gewiß recht, was er aber durch die Anführung von Pistoris *occentet* mit der Bemerkung „fortasse recte" wieder abschwächt. Denn *accentet* = *προοᾴδειν*, wenn auch sonst in diesem Sinne nicht überliefert, ist für die gegebene Situation das richtige Wort, während *occentet*, wie sich herausstellen wird, unpassend wäre.

Digitized by Google

meinde. Die „magische" Schule hingegen behauptet, daß in allen drei Beispielen *occentare* ein Wort zauberischer Bedeutung sei, den Glauben ausdrückend, daß durch Gesang oder Beschwörung der Widerstand der geschlossenen Türe überwunden werden könne oder solle. Damit stellen sie das Wort in eine Reihe mit dem weiten Kreis von Anspielungen auf die Macht des Wortes oder des Gesanges, um übernatürliche Wirkungen hervorzubringen. Die wahre Bedeutung aber wird sich aus einer Übersicht der Stellen fast von selbst ergeben.

Der Gebrauch im Curculio muß im Licht der ganzen Anfangsszene erklärt werden. Diese beginnt in (angenommener) Dunkelheit, als der jugendliche Phaedromus sich zu einem Rendezvous mit seiner Geliebten begibt, die von einem scheußlichen Kuppler gehalten wird. Er erscheint in ungewöhnlichem festlichem Kleid, auch in anderen Hinsichten ausgerüstet wie es für den jungen κωμαστήν charakteristisch war. Er trägt ein buntfarbiges Pallium, in der Hand eine Fackel, auf dem Kopf oder um die Schulter einen Kranz oder Kränze, in der Hand eine Laute: alles dies der *ornatus*. Er wird von einem einzelnen Sklaven begleitet, der Wein und Leckerwerk als Geschenke für die Geliebte und ihre Duenna trägt: die *pompa*. Diese Einzelheiten können aus dem Verlauf der Szene (teilweise auch aus verwandter Poesie) entnommen werden, und auf sie wird in den Anfangsworten seines Sklaven und Mentor Palinurus angespielt:

quod ted hoc noctis dicam proficisci foras
cum istoc ornatu cumque hac pompa, Phaedrome?

Um die Sache nicht in allen Einzelheiten zu verfolgen, kommen wir sofort zu dem Punkt, da Phaedromus, trotz tapferem Entschluß, den Palinurus ängstlich fragt, ob er sich der Tür nähern und seine Serenade beginnen soll:

quid si adeam ad fores atque occentem?

Nun bedarf es über das Angeführte hinaus keines weiteren Beweises, daß die ganze Szene die des nächtlichen κῶμος des Liebhabers ist[1]), und ich wage zuversichtlich zu glauben, daß diese Worte etwa folgende griechische wiedergeben: τί δ'οὐ βαδίζω

1) Vgl. Aristophanes Plut: v. 1040 ἔοικε δ'ἐπὶ κῶμον βαδίζειν ... στεφάνους γέ τοι καὶ δᾷδ' ἔχων πορεύεται. S. Blaydes ad v. 1041.

Digitized by Google

ἐπὶ τὰς θύρας κωμασόμενος; daß *κωμάζειν* das technische Wort für des Liebhabers Serenade ist, könnte durch eine Menge von Beispielen belegt werden. Beispiel und Erörterung findet man in Welckers Kommentar zu *Κῶμος*, der zweiten der Imagines des Philostratus (in Jacobs Ausgabe 1825), der Gebrauch wird belegt und erörtert von den Lexikographen (am besten von Passow), und in dem jüngst erschienenen Artikel Komos von Lamer (in P-W) wird die Entsprechung *κωμάζειν* ∾ *παρακλαυσίθυρον ᾄδειν* bemerkt[1]).

Indem wir uns jetzt dem Persa zuwenden, wo die komastische Szene nicht wie in dem Curculio aufgeführt, sondern nur als etwas zu fürchtendes erwähnt wird, werden wir denselben Gebrauch von *occentare* finden, aber mit einem Unterschied in der Art der in Betracht kommenden Serenade der Liebhaber. Dieser Unterschied liegt in dem Umfang und der Dehnbarkeit des Wortes *κῶμος* oder *κωμάζειν*. Wenn auch der *κῶμος* eigentlich eine Gruppe von Nachtschwärmern ist, so ist dennoch das Verbum natürlicherweise auf die Serenade des einzelnen *κωμαστοῦ* (*improprie de singulis*, wie Welcker sagt) übertragen worden, die eben erwähnte Szene des Curculio ist eine solche. Aber eigentlich mehr charakteristisch zeigt sich der erotische *κῶμος* in einer Gruppe, oder in rivalisierenden Gruppen, von verliebten Jünglingen, die zu der Tür einer populären Buhlerin in lärmenden, trunkenen Haufen schwärmen[2]). Streitigkeiten zwischen den rivalisierenden Freiern folgen darauf; anstatt zärtliche, gefühlvolle Leidenschaft auszudrücken, enthält die Serenade grobe, sinnliche Aufforderungen, und im Falle Zulassung verweigert würde, geht sie in Schimpferei und Bedrohung über, und von der Drohung zu Gewalttätigkeiten — lautes Anklopfen, gewaltsames Erbrechen der Tür mit Eisenstangen oder Hebeln, sogar Inbrandsetzen der Tür oder des Türrahmens mit den

1) Ein paar bekannte Beispiele: Anakreon (17) *ψάλλω πηκτίδα τῇ φίλῃ κωμάζων Πολιάγρῃ*. Akaios (56) *δέξαι με κωμάζοντα, δέξαι, λίσσομαί σε, λίσσομαι*. Theocrit 3, 1 *κωμάσδω ποτὶ τὰν Ἀμαρυλλίδα*, wo die Scholien *ἀπέρχομαι πρὸς Ἀμ. ἀποπειρασόμενος αὐτῆς δι' ᾠδῶν καὶ λόγων. πῶμος κυρίως ὁ ὕμνος, ὡς καὶ Πίνδαρος*. Hesychius *κῶμοι· ἀσελγῆ ᾄσματα πορνικά*. S. auch die ganze Gruppe komastischer Epigramme A. P. XI 115—20.

2) So z. B. klagt die Türe bei Properz (I 16, 5), *nocturnis potorum saucia nixis*, über die verschwundene Ehre.

Digitized by Google

Fackeln, die den betrunkenen Schwärmern den Weg erleuchtet hatten[1]). Auf solch eine Möglichkeit weist unsere Stelle des Persa hin: (Toxilus versichert dem Kuppler Dordalus, sollte er die persische Sklavin kaufen, so würde er ein großes Geschäft machen; Männer von Rang und Reichtum würden seine Gesellschaft suchen, würden zum Essen und Trinken in sein Haus kommen.)

568 Dord: *at ego intromitti voluero.*
Tox: *at enim illi noctu occentabunt ostium, exurent fores,* etc.

Hier wiederum beziehen die magischen Erklärer das Wort auf die Anwendung von Zaubergesang gegen den Widerstand der Tür. Usener andrerseits erklärte es als eine Drohung des öffentlichen Protestes empörter Bürger gegen den Kuppler. Aber beide Erklärungen sind falsch. Nach dem oben Gesagten sollte es klar sein, daß diese Worte uns nur die übliche Situation betrunkener Galane — *κωμασταί,* die *optimi viri* von v. 567 — die *νυκτὸς κωμάσονται ἐπὶ τὰς θύρας, noctu occentabunt ostium,* etc.

Schließlich im Mercator nimmt der Vater Demipho daran Anstoß, daß die Dirne, die sein Sohn vom Ausland heimgebracht hat, Begleiterin seiner Mutter sein soll. Er meint (wenn auch nicht ganz redlich), sie werde als *meretrix* erkannt werden; ihre Gegenwart auf der Straße in Begleitung einer *matrona* möge unangenehmes Aufsehen erregen und eine Quelle des Skandals sein:

406 *quando incedat per vias*
contemplent, conspiciant omnes, nutent, nictent, sibilent,
vellicent, vocent, molesti sint; occentent ostium:
impleantur elegeorum meae fores carbonibus.

Hier gehen die Interpretationen gerade wie im vorigen Beispiel auseinander. Usener meinte, daß die empörten Nachbarn gegen

1) Lucian Bis Acc. 31 *καθ' ἑκάστην δὲ τὴν νύκτα ὁ μὲν στενωπὸς ἐπλήμπλατο μεθυόντων ἐραστῶν κωμαζόντων ἐπ' αὐτὴν καὶ κοπτόντων τὴν θύραν, ἐνίων δὲ καὶ ἐσβιάζεσθαι σὺν οὐδενὶ κόσμῳ τολμώντων.* Über Streitigkeiten der Liebhaber unter sich, vgl. Properz II 19, 5, Aristaenetus II 19 (*κωμαστῶν ὑπὲρ ἐμοῦ μαχομένων ἀωρὶ νυκτῶν*). Für das Erbrechen der Türe sind Wörter wie *θυροκοπεῖν, πατάσσειν, μοχλεύειν, κατασκάπτειν* charakteristisch. Über *exurere fores* vgl. z. B. Herondas 2 (*Πορνοβοσκός*), 36 und 65; An. Pal. XII 252 *ἐμπρήσω σε, θύρη, τῇ λαμπάδι, κτλ.* Im allgemeinen vgl. man den bekannten Vers des Epicharmus *ἐκ δὲ πόσιος κῶμος, ἐκ κώμου ἐγένετ' ὕβρις* (Athen. 86 d, wo der Text nicht anzutasten ist), wovon Aristoph. Vesp. 1253 eine Reminiszenz ist.

Digitized by Google

das ungeziemende Betragen des Demipho, der solch ein Frauenzimmer beherbergte, durch laute Demonstrationen vor seinem Haus protestieren und an die Tür selber ein Sündenregister (er las *elogiorum*) anschreiben würden. Aber wieder ist die wahre Bedeutung der Worte übersehen worden; denn es ist vollkommen klar, daß die gefürchteten Demonstrationen an der Tür nicht die Tat empörter Nachbarn, sondern lärmender Bewunderer der neuen Schönheit sein würden — nächtlicher *κωμαστῶν*, derselben, die sie bei Tage im Gefolge der *matrona* auf den Straßen belästigen würden. Das Ankreiden an die Tür, das er fürchtet, würde nichts mit Demipho, dem Hausvater zu tun haben, sondern würden erotische Werbungen, gefühlvoll oder grob, sein, die ja aus dem ganzen Gebiet erotischer Dichtung und ganz besonders aus den Elegikern (*elegeorum*), uns wohlbekannt sind.

Wir wollen, so fährt Demipho fort, lieber uns ein einfaches, tüchtiges Mädchen verschaffen, das kochen und spinnen kann, und derentwegen keine beschämenden Auftritte an unserer Tür aufgeführt werden.

417 *neque propter eam quicquam eveniet nostris foribus flagiti.*

In diesem letzten Wort, *flagitium*, sah Usener ein Beispiel für seine Interpretation des Wortes als 'ein Akt der öffentlichen Bescheltung oder Diffamation', also die substantive Idee, die in *occentent ostium* enthalten ist. Daß das Wort das vorhergehende *occentent* wieder aufnimmt, ist zwar wahr; aber gerade wie *occentent ostium* die Handlung der verliebten *κωμασταί* darstellt, so ist hier *flagitium* ihre *ὕβρις*, ihre erotische trunkene Gewalttat.

Ὕβρις ist die charakteristische Beschreibung der Straßenschwärmerei des *κῶμος*, und die antiken Lexikographen glossieren *κωμάζειν* mit *ὑβρίζειν*. Ständiger Begleiter desselben ist Wein, und *μεθύων κωμάζειν* ist eine fast zu einer Formel gewordene Wortverbindung, Im allgemeinen irrte sich Usener, indem er solchen Szenen römischen Charakter und plautinische Unabhängigkeit zuschrieb, wie auch früher die Juristen sich geirrt haben, indem sie Plautus als reine Quelle für frühes römisches Recht benutzten. In noch allgemeinerem Sinne als *occentare* für *κωμάζειν* werden *pergraecari* und *congraecare* gebraucht, um die Ausschreitungen des geselligen Lebens der *jeunesse dorée* zu bezeichnen. In fast

Digitized by Google

jedem Punkt enthüllt genaueres Eindringen in den plautinischen Text nicht nur einen Hintergrund griechischer Situation, sondern auch griechischen Wortschatzes.

Zusammenfassend hoffe ich also klargemacht zu haben, daß bei jedem Vorkommen von *occentare ostium* die griechischen Worte *κωμάζειν ἐπὶ θύρας* (*ἐπικωμάζειν θύραις*) hinter den lateinischen liegen. Gerade wie in *ἐπικωμάζειν θύραις* der Kasus des Substantivs von der Präposition regiert wird, so ist in *occentare ostium* das Substantiv nicht Objekt des Verbums, sondern der Präposition: die Tür wird nicht „besungen" oder „verzaubert", um sich zu öffnen, sondern Gesang oder Lärm oder Störung findet an der Tür oder vor derselben statt[1]). Die Präposition hätte möglicherweise wiederholt werden können, *occentare ob ostium*, wie es in der Tat in der analogen Phrase der XII Tafeln steht: *cui testimonium defuerit, is . . . ob portum obvagulatum ito.* Das Wort ist daher bei Plautus intransitiv, und so erscheint es auch bei Festus und Cicero. Wir dürfen deshalb bezweifeln, ob die Form *malum carmen occentare* (wie von Beckmann als ursprünglich angenommen) wahrscheinlich ist.

In der Wahl von *occentare*, um die Idee von *κωμάζειν* wiederzugeben, mag Plautus durch den üblichen Gebrauch des Wortes zu seiner Zeit beeinflußt worden sein, einen Gebrauch, den wir nicht nur Cicero entnehmen, sondern auch der Glosse des Festus: *occentassint antiqui dicebant quod nunc convicium fecerit dicimus, (ab obcantando) quod id clare et cum quodam canore fit, ut procul exaudiri possit; quod turpe habetur quia non sine causa fieri putatur.* Daß in solcher Handlung etwas der Unverschämtheit des übermütigen *κωμαστής* Analoges liegt, braucht nicht ausgeführt zu werden. Denn wie wir gesehen haben, war die komastische Serenade keineswegs immer zärtlich oder festlich, und von gröberen Ausschreitungen gewann das Wort leicht die Bedeutung aller Arten frecher Annäherung, wie es sowohl in der Glosse *ὑβρίζειν* liegt, wie auch in der Glosse *χλευάζειν* (Hesych) — das

1) Wie *occentare ostium* bei Plautus, so auch *ante fores cantare* bei Persius 5, 165 *ebrius ante fores extincta cum face canto*, und *ad limen cantat* bei Ovid Fasti V 339 *ebrium ad durum formosae limen amicae cantat.* Beide Stellen geben *μεθύων ἐπὶ θύρας κωμάζειν* wieder. Vgl. auch das horazische *ebrius ambulet ante noctem cum facibus* und Properz II 29, 1 *cum potus nocte vagarer*, wo der *κῶμος* etwas anders aufgefaßt wird.

Digitized by Google

letztere ein genaues Gegenstück zu *convicium facere*. Es ist gewiß nicht unwahrscheinlich, daß *occentare* ursprünglich ein Wort zauberischer Bedeutung war: allein die plautinischen Beispiele dürfen nicht zur Bestätigung dieser Erklärung angezogen werden.[1])

1) [Korr.-N. Erst während des Druckes meines Aufsatzes ist mir Fraenkels ausführliche Rezension von Bachmanns oben zitierter Dissertation zu Gesicht gekommen (Gnomon I 185 ff.). Seine Ausführungen betreffen nicht die von mir gehandelten Gesichtspunkte, aber hier wie sonst hängt alles eng zusammen. Sein Beweis für das Alter — wenn auch nicht für die absolute Ursprünglichkeit — des ciceronischen *sive carmen condidisset, etc*, scheint mir besonders gelungen, und ich möchte darauf aufmerksam machen, daß ich von anderer Seite bewiesen zu haben glaube, daß diese Worte wenigstens vorciceronisch sein müssen (Excurs zu einem Aufsatz in Classical Philology, no. 4, 1925). Mein Versuch, die Plautusstellen aus der Reihe der möglichen Beispiele für die magische Bedeutung von *occentare* auszuschalten, wird wohl die Ansicht Fraenkels bestätigen. Wenn er aber behauptet (s. 194), daß *si quis occentavisset* mit Zauberei nichts zu tun hat, bedarf diese Behauptung gewisser Einschränkungen. Mir scheint es ziemlich sicher, daß ursprünglich diese Bedeutung, oder Beziehung, in dem Worte lag, wenn sie auch früh verloren gegangen ist. Ein scharfer und bewußter Unterschied zwischen Worten des Fluchens und Worten des Scheltens hat in primitiver Zeit wohl kaum bestanden. Die nahe Verwandtschaft solcher Ausdrücke habe ich neuerlich in einer Studie über „Archilochus and the Victims of his Iambics" (Am. Jour. Phil. 1925, p. 101 ff.) illustriert.]

New Haven, Conn. (U. S. A.) G. L. HENDRICKSON.

Digitized by Google

DIE *ΙΕΡΑ ΣΥΓΓΡΑΦΗ* VON DELOS.

Als ich vor drei Jahren meinen Bericht über die Inschriften von Delos schrieb (Bursians Jahresbericht 198, 1922 III), wußte ich noch nicht[1]), daß F. Dürrbach bereits in der Revue des Études Grecques 32, 1919, 167—178 die seit 1885 angekündigte und mehrfach zitierte[2]) *ἱερὰ συγγραφή* von Delos herausgegeben hatte. Sie enthält die allgemeinen Geschäftsbedingungen für die Verpachtung der Tempeldomänen, die Statuten für staatliche Tempelverwaltung (J. Partsch), über die uns im einzelnen die für die Jahre 314—250 bereits in den IG XI 2 gesammelten, für die Jahre 249—178 z. B. bei S. Molinier, Les maisons sacrées de Délos 1914, 9 gut zu übersehenden Rechnungsurkunden der *ἱεροποιοί* Auskunft geben. Sie ist also der Schlüssel zu dieser großen Urkundengruppe, ebenso wie eine zweite von P. Roussel, Délos 1916, 160f. teilweise herausgegebene Urkunde den Schlüssel bildet für die zweite Gruppe der delischen Rechnungsurkunden aus der Zeit der attischen Herrschaft (Archon Anthesterios 157/6 v. Chr.). Auch sie hieß *ἱερὰ συγγραφή* nach B II 14f. bei Roussel, S. 151, *ἀνε-μι[σθώσ]αμεν δὲ καὶ φρέατα καὶ τὰς ἐλάας καὶ τὰ [σῦκα?] κατὰ τὴν ἱερὰν συγγραφὴν τὴν κοινὴν* -- — und zwar diente sie nicht nur für die Verpachtung der Domänen, sondern auch der Häuser und jedes anderen Grundbesitzes als Muster-Vertrag.

Bei der ersten Lektüre muß der nun vollständig vorliegende Text der älteren *συγγραφή* enttäuschen, da von seinen 50 Zeilen nur die ersten 25 ganz neu sind, aber so schwer zu entziffern,

1) Weitere reiche Nachträge, Ergänzungen, Interpretationen zu den Delos-Texten bietet G. Glotz, L'histoire de Délos d'après les prix d'une denrée. RÉt. Gr. 29, 1916, 281—325, ein methodisch besonders wertvoller Aufsatz, der zeigt, was sich aus den unscheinbaren statistischen Angaben der Tempelrechnungen z. B. über die Preise des Pechs herausholen läßt auch für die große politische Geschichte.

2) Welche Worte der *συγγραφή* durch die Einzelzitate bereits bekanntgegeben waren, weist genau nach F. Dürrbach, ebd. 172ff.

Digitized by Google

daß sie einen zusammenhängenden Text bisher nur an wenigen Stellen ergeben haben. Über ihnen standen auf der vollständig erhaltenen Stele noch 20—25 Zeilen, auf denen nur geringe Spuren von Buchstaben zu erkennen sind.

Die Inschrift wird IG XI 2, 287 A 143 zitiert *ἐμισθώσαμεν δὲ καὶ τὰ τεμένη τὰ τοῦ θεοῦ εἰς ἔτη δέκα κατὰ τὴν ἱερὰν συγγραφὴν καὶ ἐμισθώσαντο οἵδε*, ebenso kurz vorher A 136 *ἀνεμισθώσαμεν δὲ καὶ τὸ χωρίον ὃ καλεῖται Ῥάμνοι, οὐ καθιστάντος Ξενομήδους τοὺς ἐγγύους κατὰ τὴν ἱερὰν συγγραφὴν ὅτε ἦσαν αἱ διεγγυήσεις*. Vgl. weiter XI 2, 144, 73 [*ο*]*ὗτοι ὀφείλουσι τῶι θεῶι αὐτοὶ καὶ οἱ ἐγγυη*[*ταὶ ἡμιόλιον — —*] | *ἐγγεγραμμένοι κατὰ τὴν συγγραφὴν — —* Dieselbe Stelle ist (vgl. unten S. 99) zitiert XI 2, 287 A 141 *ὀφείλουσι* (sc. *οἱ ἔγγυοι*) *δὲ καὶ τούτων τὸ ἡμιόλιον κατὰ τὴν συγγραφὴν δραχμὰς* H H F 𐅄 IIII C

Auch hier muß die *ἱερὰ συγγραφή* gemeint sein, nicht eine der sonstigen zahlreichen *συγγραφαί*, welche bei jedem Rechtsgeschäft des Tempels zur Vereinbarung der Bedingungen über Lieferung, Rückzahlung, Zinsen usw. abgeschlossen wurden. Auch sie werden in zahlreichen Fällen zitiert mit *κατὰ συγγραφήν* oder *κατὰ τὴν συγγραφὴν τὴν κειμένην παρὰ . . .* usw., vgl. besonders XI 2, 150 passim, dazu die *ἱερὰ συγγραφή* selbst in Z. 30 s. unten S. 95 Auch die Vermietung der Häuser des Tempels erfolgt auf Grund einer *συγγραφή*, vgl. XI 2, 226 A 11 [*ἀνεμισθώσαμεν δὲ τὰς ἱερὰς οἰκίας εἰς πέντε ἔτη καὶ οἵδε κατὰ συγγρ*]*αφὴν ἐμισθώσαντο . . .* Sicher mit Unrecht sucht S. Molinier, a. a. O. 42 aus diesen Worten das Bestehen einer besonderen Modell-*συγγραφή* auch für Tempelhäuser zu erweisen. Zum mindesten müßte er dann [*κατὰ τὴν συγγρ*]*αφήν* ergänzen.

Die *ἱερὰ συγγραφή* enthält, so wie sie uns vorliegt, die Bestimmungen über die Verpachtung der Tempelländereien und die Rechtsverhältnisse der Pächter, ihrer Bürgen usw. Ihre Bedeutung war von den Herausgebern der delischen Tempelurkunden, vor allem von Th. Homolle, längst erkannt und erwiesen durch lange Zitate aus dem Text zum Zwecke der Erklärung zahlreicher Einzelheiten in den Rechnungsurkunden. Jetzt, wo die Texte in der Mehrzahl herausgegeben sind, stellt sich die Aufgabe umgekehrt, die *συγγραφή* aus ihrer Wirkung und Anwendung zu erklären und ihren Inhalt möglichst vollständig wiederzugewinnen. Natür-

Digitized by Google

lich bleibt bei diesem Versuche eine Fehlerquelle zu beachten, nämlich die noch nicht vollendete Herausgabe der Rechnungsurkunden, doch wird voraussichtlich die Richtigstellung meiner Angaben durch neu zu veröffentlichende Urkunden nicht mehr so beträchtlich sein, wie bei meiner früheren Arbeit, Zum delischen Mieterecht, Zeitschr. für vergleich. Rechtswiss. 19, 1906, 272—98, welche durch S. Molinier, Les mais. sacr. de Délos 1916 [1]), was die tatsächlichen Angaben, die Häusertabelle usw. betrifft, völlig überholt ist.

Neben Molinier bietet eine vorzügliche prosopographische Hilfe der Aufsatz von M. Lacroix, Une famille de Délos, mit seiner Prosopographie der Familie des Antigonos I und verwandter Familien RÉt. Gr. 29, 1916, 188—237, vgl. Lacroix R. Phil. 1914, 303—30 Les architectes et les entrepreneurs à Délos de 314—240.

Der Weg zum Verständnis der bedeutsamen Urkunde kann nur der der Einzelinterpretation sein. Wir teilen daher den Text auch der stark verdorbenen Anfangszeilen mit, suchen ihn durch Vergleichung mit den erhaltenen Urkunden zu erklären und zu ergänzen und stellen am Schluß zusammen, was wir über den Inhalt der verlorenen Zeilen am Anfang der Inschrift feststellen können.

Zu Anfang ist nach Z. 1 am Ende — *τα τους* . . . . . nur zu erkennen, daß Z. 3 [*σὺν*] *τῶι κυ*[*ρί*]*ωι* vielleicht von einer Frau mit ihrem *κύριος* die Rede war, die als Pächterin oder Bürgin auftreten konnte, wie mehrere Beispiele in den Urkunden zeigen [2]).

In Z. 4 muß wohl den unverständlichen Wortresten (Mitte der Zeile) — — *του αρνα* . . . . *ταρον εἰσπρασσόντων* . . . . . ein Subjekt d. h. [*οἱ ἱεροποιοί*] vorangegangen sein. Von Z. 5 ist nach der Mitte [*αὐτοὶ καὶ ο*]*ἱ ἐγγυηταί*, von Z. 7 (Ende) nur [*π*]*αρὰ τ*[*οῦ*] *ἀ-* erhalten. Z. 8 liest man (7 Buchst.) *ιυλ* — 35—40 B. — *τὸ ἀργύρ*[*ιον*] — 20—22 B. — . . *τ*]*αι· οἱ δὲ ἱεροποιοὶ* . . | . [*τοὺς*] *ἐγγύους* [*ἐγγραφόντων* . . . . . *εἰς λεύκ*]*ωμα*

1) Auch Molinier bringt Textverbesserungen zu XI 2, 157, 9—17 ergänzt Molinier S. 49, 203 A 26 Molinier S. 81, 199 A 8. 9 Molinier S. 83 f., 224 A 20 Mol. S. 21, 226 A 19 Mol. S. 22, 268 datiert auf 267 Mol. S. 46.

2) Vgl. Partsch, Griech. Bürgschaftsrecht 141. Erwähnung verdient, daß 158 A 26 und 161 A *Ἀλεξικράτεια* für ihren Vater Arignotos Schulden bezahlt ohne Mitwirkung ihres Mannes Antipatros I, der uns sonst bekannt ist, vgl. Prosopographie bei Lacroix RÉt. Gr. 29, 1916, 222.

Digitized by Google

. . . [καὶ τὰ ὀνόματα τῶν γεωργῶν τῶν μισθω]σαμένων καὶ τῶν ἠγγ[υ]- ‖ [10] [ωμένων] οὗ [ἂ]ν — 30 B. — ερας — 15 B. — [ἐ]φ' ἑκάστοις αἱ ἀπο[διδόν]των(?) τῶι δήμω[ι] | .

Z. 9/10 scheint von den διεγγυήσεις, der Aufstellung der Bürgenliste, die Rede, Z. 10 Ende muß entweder αἱ richtig gelesen sein, dann müßte ihm ein Wort wie ἀπο[γραφαί] folgen, oder es ist [κ]αί zu lesen und dann ein Imperativ ἀπο[διδόν]των oder auch ἀπο[τινόν]των τῶι δήμωι. Sicherheit ist nicht zu erlangen, wenn nicht dem Steine etwa durch Vergrößerung einer Photographie, die noch nicht mitgeteilt ist, noch mehr abzugewinnen ist.

Z. 11 ist zuerst von einem Zahlungstermin die Rede. Es wird der für Delos regelmäßige sein, der achte Monat des Jahres, der Μεταγειτνιών wie unten Z. 28. Er füllt genau die Lücke: τοὺς[1] τῆι ὑ[στεραίαι?] . . . . . ς τοῦ μηνὸς τοῦ [Μεταγειτνιῶνος] ἀπ . . . . τοῦ μηνὸς κατὰ ἀπ[λ]οῦν ἀποτινόντων εἰς [τ] | Z. 12 [ὴν ἐκκλη] σ(ί)[αν][1]). Dann muß der neue Gedanke beginnen etwa: [τε]λ[ευτη]σά(ν)τ[ων] τῶγ [γεωργούντω]ν[2]) τὰ τεμένη, ἐξέστω τοῖς κληρονόμοις ἢ τοῖς ἐγγυηταῖς π . . . | . . . ιηι πα — — — 45 B. — — — παρὰ τῶν] ἱεροποιῶν, εἰὰν δὲ [μὴ 8 B.]ωται . . . | .

Nach dem Tode der Pächter soll es den Erben oder den Bürgen freistehen, etwa ein Vorrecht bei der Übernahme der Pacht bei Neuverpachtung zu genießen[3]), was ich freilich mit den vorhandenen Buchstabenresten nicht zu ergänzen vermag. Die Mitwirkung der ἱεροποιοί war weiter erwähnt.

Die entsprechende Bestimmung in der Syngraphe II lautet (Roussel, Délos 161): [ἐὰν δέ τις τῶν] . . . . . ἐξ[αδ]υνατήσῃ εἴ τελευτήσῃ μεταξὺ τοῦ χρόνου, εἰσ[πραξάτωσαν τὴν μίσθωσιν ἐκ] τῶν καταδικα[σθ]έντων (? 'lecture douteuse' etwa καταλ(ειφθ)έντων?) οἱ ἄνδρες καὶ ἐκ τῶν ἐγγυητῶν καὶ ἐπα[να]μισθωσο[ά]τ[ω]σαν τ[ά]ς τε οἰκίας καὶ τὰ ἐργαστήρια καὶ τὰ [ἐγδοχεῖ]α καὶ τὰ ναυπήγια [καὶ τὰς ἐποικίας καὶ τὰ χωρία? καὶ] τοὺς κήπους εἰς τὰ ὑπόλοιπα ἔτη τῆς πενταετη[ρίδος].

1) Hinter τοὺς vielleicht τόκους zu ergänzen? κατὰ ἁπλοῦν als Gegensatz zur Zahlung des ἡμιόλιον.

2) auf dem Stein: . . . . . σε . . . . . ου. λ . . . σ. αι. Ergänzung um ca. 5 Buchst. zu lang vielleicht [ἐχόντω]ν?

3) So Partsch Bürgsch. 248.

Digitized by Google

Dann beginnt mit *εἰὰν δὲ* [*μὴ*?] . . . . . *ωται* . . . | (ob [*με-μίσθ*]*ωται*?) ein neuer Fall. Die Reste Z. 14 führen auf: [*παρα-διδόντω τοὺς καρποὺς αὐ*]*τοῖς* [*εἰς τὸ*] *κυ*[*ριεύειν ἀνα*]*μισθωθέντος τοῦ τεμένους* [*ἐξέστω τοῖ*]*ς* || [15] *ἐγγυηταῖς ἐπὶ ὀρφανοῦ . . λ . . ωσσάτω τὸν* [*ἐξε*]*φρασ-*[*μένον*] *ὁ ἔξοχος αὐτοῦ* [*ἐκ*] *τῆς ἐγδείας.*

Die Folge der Gedanken scheint demnach so: wenn die zu bevorzugenden Erben oder Bürgen nicht annehmen, also auch die Nachlaßschulden nicht zahlen wollen oder können, soll man zuerst als Abschlagszahlung die Früchte der Pachtung den Hieropoioi zur Verfügung stellen, wie in Z. 31 als Pflicht angegeben ist. Bei der dann folgenden Neuverpachtung der Tempeldomäne spielen die Bürgen zur Seite (?) des verwaisten minderjährigen Erben eine Rolle[1]) besonders bei der Deckung der bei Wiederverpachtung der väterlichen Pachtung entstehenden *ἔγδεια*, des Minderbetrages der neuen Pachtsumme. Auch die folgenden Zeilen handeln noch von der *ἔγδεια* Z. 15 Schluß: *εἰὰν δέ τις κατά-*|*μασται* (?) [*λίπ*]*ηι*[2]) *παῖδας ἄρσενας,* [*εἶναι*] *τὴμ πρᾶξιν τῆς ἐγδείας καθάπ*[*ερ*] *ἐκ τοῦ μισθωσαμένου·* Also beim Vorhandensein männlicher Erben sind diese für den Minderertrag haftbar wie ihr Vater. Sie treten also, wie es scheint, in den Pachtvertrag ein mit den Rechten und Pflichten ihres Vaters, so wie es für den Mietsvertrag eines Tempelhauses aus der Inschrift Bull. corr. hell. 29, 1905, 524 (nach 180 v. Chr.) erschlossen ist von Partsch, Bürgschaft 248 und von Molinier, a. a. O. 53. Dort heißt es Z. 24 *ἀνεμισθώσαμεν δὲ καὶ τὴν οἰκίαν τὴν Ἐπισθένειαν, οὐ καθιστάντων τῶν Εὐφράνορος κληρονόμων τοὺς ἐγγύους, καὶ ἐμισθώσατο Χρήσιμος τοῦ αὐτοῦ* (nämlich 67 Dr. $^1/_2$ $^2/_{12}$ ob.). Also nach dem Tode des Mieters Euphranor ist der Mietsvertrag nicht erloschen, die Erben hatten keinen neuen Vertrag mit dem Tempel abzuschließen, sondern nur neue Bürgen zu stellen, da die alten Bürgen nach dem Tode ihres Bürgenstellers haftfrei geworden waren. Molinier bringt noch zwei andere Beispiele aus den Urkunden bei. Die Frage ist nun, ob auch bei Tempelpachtverträgen

1) Z. 15 denkt man an: [*π*]*λ*[*ηρ*]*ω* — oder [*κ*]*λ*[*ηρ*]*ωσσάτω*, doch gelingt es mir nicht, das Partizipium *η . . . φρασ*[*μένον*] mit dem Subjekt *ἔ*(*ν*)*οχος*? und dem Verb in Einklang zu bringen.

2) So ergänzt G. Glotz bei Dürrbach a. a. O. 178 und erinnert an *κατάμασιρος*.

Digitized by Google

die Stellung der Erben des Pächters dieselbe gewesen ist. Zahlreiche Zahlungen von *κληρονόμοι*, auch *κληρονόμος*, liegen vor in den Urkunden, aber die *συγγραφή* versagt hier leider wegen schlechter Erhaltung und gibt uns nicht die gewünschte Auskunft über die schwierige Frage der Haftung für Nachlaßverbindlichkeiten.

Wer aber haftete nach dem Tode des Bürgen? Z. 16 *εἰὰν δέ τις τῶν ἐγγύω[ν] | [τελευτήσηι μεταξὺ τοῦ χρόνου*[1]*) τει]σάτω ὁ μισθωσάμενος [καὶ εἰσπραττέτω?] πρὸς τοῦ υἱοῦ εὐθύς, δοὺς δέκα ἡμερῶν ἀ[ναβο](λὴν?)*[2]*) [ἐὰν δὲ μὴ τιθῆι τὸ ἐν]ηρ(ό)σ[ιον*[3]*)]· ἐ[παναμισθούντων*[4]*) [τὸ τέμενος . . . καὶ] εἰὰν ἔλασσον εὕρει, εἰσπρασσόντων ἐκ τοῦ ἐγγ[ύου υἱοῦ?, εἰ δὲ μὴ δύναντ]αι, ἐγγράφει]ν*[5]*) εἰς τὴν σ[τήλην]·*

Trifft meine Ergänzung den Sinn, so haftet beim Tode des Bürgen der Hauptschuldner, hat aber seinerseits das Recht des Zugriffs auf den Sohn des Bürgen, dem er aber eine Frist von zehn Tagen geben muß. Ergibt die alsbald vorzunehmende Neuverpachtung einen Minderertrag an Pacht, so scheint der Bürge d. h. sein Erbe für diesen ebenfalls haftbar zu sein. Ist die Zwangsvollstreckung bei ihm erfolglos, so soll man ihn auf die Liste der Schuldner des Gottes setzen.

Die praktische Anwendung dieser Bestimmung zeigt die Urkunde XI 2, 142 A. 8 ff. Die Worte sind im Zusammenhang mitgeteilt unten S. 97.

Am Ende von Z. 19 beginnt offenbar ein neuer Paragraph über Zahlung der Pacht: *[το]ῦ δὲ [μι σ]ϑ[ώμ]ατος*[6]*), ἀπο δ[ώ]σουσι τοῖς ἱεροποιοῖς τὰ μ[ὲν π]όστ[α] ||* [20] *[αὐτ]ῶ[ν?], ἐὰν τ[ὰ] πρόβατα τρέφωσιν, τοῦ μηνὸς τοῦ Ἀρτεμισιῶνος κατὰ τὸ πρόβατον ἕκαστον, πάντων δὲ [ᾶ] ἂν τρέφωσ[ι] | . . . . . ὄντα ἀκίνδυνον παν[τὸς κιν]δύνου·*

Bei der Pachtzahlung werden unterschieden die Pächter, welche Viehhalter sind und die *ὅσοι ἅμ μὴ τρέφωσι πρόβατα* (Z. 28). In

1) Diese Ergänzung (vgl. Roussel, Délos 161 *εἴ τι τελευτήσηι μεταξὺ τοῦ χρόνου*) ist um etwa 3 Buchstaben zu lang.

2) Erhalten auf dem Stein | . *λλω*. 3) Auf dem Stein *ηρασ*.

4) Vgl. Roussel Délos 161 *εἰσπραξάτωσαν — — καὶ ἐπα[γα]μισθωσάτ[ω]σαν τάς τε οἰκίας . . .*

5) Auf dem Stein: — — *ιε . . ν*.

6) Auf dem Stein: *υλε . . ϑ . . ατος*.

Digitized by Google

der Tat zeigen uns die Inventare der Tempelländereien XI 2, 287 A 143 ff., daß die Pachtgüter meistens mit einem Rinderstall und Schafstall ausgestattet waren, einige auch nur mit Rinderstall (vgl. Z. 159. 163) oder nur mit Schafstall (vgl. 160). Auch die Reparatur eines Schafstalles findet sich einmal unter den Ausgaben des Tempels XI, 2, 153, 9.

Weil nun der Ertrag aus der Viehhaltung nicht zur selben Zeit sich einstellt wie die Ernte, werden für die Viehhalter besondere Zahlungsbestimmungen getroffen. Wer Schafe hält, muß im Monat Artemision, dem 4. des Jahres, für jedes Schaf eine Gebühr zahlen, und zwar in Geld, wie der Zusatz *ὄντα ἀκίνδυνον παν[τὸς κιν]δύνου* zeigt, verglichen mit Z. 28 *ἅπαν τὸ μίσθωμα ἀκίνδυνον.*

Die Restzahlung der Pacht erfolgt dann im Monat Lenaion des neuen Jahres (vgl. Z. 27 unten S. 95), nur im letzten Jahre der zehnjährigen Pachtperiode zahlen auch die Viehhalter wie alle anderen Pächter im Metageitnion.

Wer aber Rinder hält, zu dem kommen die Hieropoioi im Monat Galaxion (Frühjahr), um seinen Viehbestand aufzunehmen:

Z. 21 *οἱ δὲ ἱεροποιοὶ τοῦ μηνὸς τοῦ Γαλαξιῶνος ἐξετάσαντες τοὺς βοῦς κατ' ὄν-*|*[ομα?], εἰὰ(ν)*[1] *περιὸν τοῦ μηνὸς (τοῦ) Μεταγειτνιῶνος τεμένεσι [ἱεροῖς] ιρεαν . κ . . παντὸς αὐτὸς ἥμε[ρῶν δέ]κ(α) . ν . . .* | *[μισθώματος?] πρώτου . . . . . εκλ. νσ . . μηδὲ — — 15* Buchst. — *[τοῖς ἱεροῖς] τεμένεσιν· εἰὰν δέ τις τρέφει, ἐπομοσ[ά]*|*σθ[ω]ν αὐτὸν ἱεροποιοὶ τὸ μὴ εἶναι ὑπόλογον τῶι τρέφοντ[ι] ἐπὶ τὸ μίσθωμα· [ἐ]ξα[γο]ρ[εύ]*-*ειν*[2] *δὲ ἐξέστω τῶι βουλομένωι* |[25] *⟨καὶ⟩ παραλαμβάνειν τὸ ἥμυσυ τῶμ προαθέντων·*

Das genaue Aufnehmen des Bestandes in den Pachtgütern durch die *ἱεροποιοί* kennen wir aus XI 2, 161 C 125 ff. *αὐτοὶ* (d. h. die Pächter) *παρέλαβον τά τε φυτὰ καὶ τἄλλα τὰ γεγραμμένα ἐν τῆι στήληι ἣι ἔστησαν Ἡγίας καὶ Ἀνάσχετος* vgl. 163 Bg 19 *τάδε φυτὰ ἐν τῆι γεωργίαι τῆι Χαιρωνείαι ἀπέδειξαν καὶ παρηρίθμησαν ἡμῖν οἱ ἱε[ροποιοὶ — —] σύκινα* 43 vac. Auch in Amorgos führen die Tempelbeamten eine ganz genaue Aufsicht über die

1) Auf dem Stein *ειαι* und am Ende der Zeile . . . . . *κγ . ν . . .*
2) Ergänzt von G. Glotz bei Dürrbach.

Digitized by Google

Pächter der Tempeldomänen und lassen sich die vertragsmäßig vom Pächter dem Acker zuzuführenden Fuder Dung vorzählen (vgl. XII 7, 62, 20 ff.). Auch in die *συγγραφή* II ist die Bestimmung über die genaue Inventar-Übergabe übergegangen und lautet Z. 41—45 (Roussel, Délos 163) *καὶ τοὺς κή[που]ς παραλ[αβόν]τας παρὰ τῶν ἀνδρῶν τάς τε ἀμπέλους καὶ τὰς συκᾶς καὶ τὰς ἐλάας ἀριθμ[ῶι ὡ]σαύτως καὶ παραδώσουσι· ἐὰν δέ τι τούτων μὴ παρα[δῶσι]ν, ἀπο[τει]σάτω δ μὴ παραδοὺς ἑκ[άσ]τ[η]ς ἀμπέλου καὶ συκῆς καὶ ἐρινεοῦ καὶ ἐλαίας δραχμὰς [δύο?].*

Bezeichnet wurden die Tiere als Tempeleigentum durch eine eingebrannte Marke, daher ergänze ich Z. 25 *τῶν ἐγκε[καυ]|μένων βοσκημάτων* statt *ἐγκε[κλει]|μένων* mit Glotz bei Dürrbach und vergleiche für diese Tätigkeit XI 2, 287 A 58: *Νυνίωι συνεγκαύσαντι τὰ κτήνηι* ⊢II (vgl. BCH 8, 81. 86, 56).

Daß die Rinder ohne weiteres nicht verkauft werden durften, muß Z. 22/23 gesagt gewesen sein wohl nach *μηδὲ* . . . Denn es wird Z. 25 vorausgesetzt. Eine bessere Wiederherstellung dieser Zeilen scheint nach Dürrbachs Angaben kaum zu hoffen. Bemerkt sei für Z. 18—23, daß Dürrbach hier zwischen den Zeilen Spuren von neuen Eintragungen, vielleicht Zusatzklauseln festgestellt hat. Zu dem Verbot der Anrechnung von Erträgnissen der Viehzucht auf die Pacht Z. 24 vgl. das Gegenstück IG II 1055, 26 *ἐὰν δὲ οἱ μισθωταὶ εἰσενέγκωσι* (sc. *τὴν εἰσφοράν*) *ὑπολογίζεσθαι εἰς τὴν μίσθωσιν.*

Die Zusicherung der Delatorenprämie zum Schutze staatlicher Vorschriften auch im delischen Kohlengesetz Dittenberger Syll.[3] 975, 17 ff.

Die Pachtzahlung der Viehzüchter war, wie schon gesagt, in zwei Raten geregelt nach den Jahreszeiten, in welchen die Viehzucht ihre Haupterträge abwirft. Der Überschuß (*περιόν*) vom Monat Metageitnion bis zum Galaxion, also Sommer bis Frühjahr, das Kleinvieh, spielt dabei eine Rolle, doch lassen die Zeilen 20 ff. nicht erkennen, wann der Rinderzüchter seine erste Rate (*πρῶτον μίσθωμα*) doch wohl von dem Überschuß des Viehbestandes im Jahresanfang zu zahlen hat. Dagegen verzeichnen die Tempelrechnungen vereinzelt solche aufgeschobenen Zahlungen unter der Bezeichnung *τὸ ἐπαναβληθέν* — — z. B. *τῆς γῆς τῆς ἐν Λίμναις* 600 Dr. (?) XI 2, 142, 2 ff. Vgl. XI 2, 156 A 14 — — *τὸν ἐνιαυτὸν τοῦ ἐπαναβληθέντος αὐτῶι κα[τὰ τὴν συνγραφήν?]* leider ohne

Digitized by Google

genaue Angabe des Eingangs dieser Zahlungen. Zu vergleichen ist auch die Inschrift von Gonnoi *Ἀρχ. Ἐφ.* 1912, 61, 17, 15 ff. (etwa 200 v. Chr.), welche von einem Wohltäter rühmt: *[οὕσ]ης σπανοσιίας — εὐχρηστήσας τῆι πόλει σῖτον ἐπ' ἀναβολῆι.*

Besser erhalten sind die folgenden Zeilen: Z. 25 *εἰὰν δέ τις βούλεται τῶν γεωργῶν ἀποδόμενός τι τῶν ἐγκε-[καν]|μένων βοσκημάτων ὅσα ἐδεῖτο καταστῆσαι, ἐξέστω αὐτῶι ἐγγυητὴν καταστήσαντι τῆς τιμῆς ἧς ἂν ἀποδώ-|σωσι·* (? *σηται?*). Will also der Pächter ein Stück von dem festen Viehbestand seines Pachtgutes verkaufen, so darf er das nur tun gegen Stellung eines besonderen Bürgen für das Verkaufsgeld. Dann endlich folgt die Bestimmung über die Restzahlung des Pachtgelds (Z. 27): *[τὸ δ]ὲ λοιπὸμ μίσθωμα ἀ[ποδ]ώ⟨σου⟩σι τοῦ μηνὸς τοῦ Ληναιῶνος τῆι ἐκλη-σίαι, τῶι δὲ ἐσχάτωι ἐνιαυτῶι τοῦ μηνὸς τοῦ | Μετα-γειτονιῶνος· ὅσοι ἂμ μὴ τρέφωσι πρόβατα, ἀποδώ-σουσιν ἅπαν τὸ μίσθωμα ἀκίνδυνον τοῦ μηνὸς τοῦ Μετα-|γειτονιῶνος.*

Zur Zahlung in der *ἐκκλησία* vgl. XI 2, 224 A 6 *παρελάβομεν μηνὸς Γαλαξιῶ[νος] — — — — ἐν τῆι ἐκκλησίαι παρὰ Φίλωνος τοῦ Δημοσῶντος . Δ . . . . . ⊢⊢⊢ καὶ ἄλλο . . .*

Die nächste Bestimmung betrifft die finanztechnische Weitergabe der Ratenzahlungen: Z. 29—36 ergänze ich: *εἰσφέρειν δὲ τοὺς ἱεροποιοὺς [τὰς λοι]π[ὰς] πάντων* (sc. *δόσεις* „Zahlungen") *τὰς τοῦ μηνὸς ἐν τοῖς ἱεροῖς τεμένεσι εἰς [τὴ]ν κ[ιβω]τ[όν]* ‖ [30]: *[ὡς καὶ? τὸ μίσ]θωμα ἅπαν τὸ γινό-μενον τῶι θεῶι κατὰ τὴν συγγραφήν·* Also der *ἱεροποιός* liefert die gesammelten Einzelzahlungen jedes Monats an die Tempelkasse ab (vgl. B. c. h. 35, 269 Z. 19 *κεφαλὴ οὗ παρελάβομεν ἐν τεῖ ἱερᾶι κιβωτῶι.* [20] *[ἐτέθη εἰς] τὴν ἱερὰν κιβωτόν.* Bei Erwähnung der Kibotos (vgl. z. B. Roussel, Délos 171) ist auffallend, daß die nähere Bezeichnung *ἱεράν* oder *δημοσίαν* fehlt.

Es folgen nunmehr Strafbestimmungen zuerst für die säumigen Pächter Z. 30—32: *εἰὰν δὲ μὴ ἀποδῶσιν* (sc. *τὸ μίσθωμα*) *οἱ μισθωσάμενοι ἐν τοῖς χρόνοις τοῖς | γε-γραμμένοις ἢ μὴ παραδιδῶσι τοὺς καρποὺς εἰς τὸ κυριεύειν τοῖς ἱεροποιοῖς, ἡμιόλιον ἀποτινόντων [ἐ]ν τ[ε]τ[α]γμένοις χρόνοις* d. h. also der Pächter, der nicht rechtzeitig zahlt oder seine Feldfrüchte als Zahlung abliefert, hat

Digitized by Google

bis zu einem neuen Termin das Anderthalbfache (*ἡμιόλιον*) zu zahlen.

Einen Beleg für diese Bestimmung und die anschließende, also Zahlung des *ἡμιόλιον* der ganzen Pacht durch den Pächter und im zweiten Fall durch den Bürgen bieten die Urkunden bisher nicht. Wohl aber zeigt die Inschrift XI 2, 142, 7 ff., deren Text wir unten S. 97 mitteilen, die Strafe des *ἡμιόλιον* berechnet für den Pachtschuldrest, der durch Verkauf von Feldfrüchten, Viehbestand und Sklaven des Pächters nicht gedeckt wurde, obwohl im Text der *συγγραφή* für diesen Fall das *ἡμιόλιον* nicht festgesetzt ist. Es liegt also hier eine schärfere Handhabung des Vollstreckungsverfahrens vor, als sie in der Syngraphe vorgesehen ist. Die Erklärung für diese auffallende Abweichung von den Normalbestimmungen liegt vielleicht in dem Alter dieser Urkunde, die aus den letzten fünfzehn Jahren des 4. Jahrhunderts stammt, also wohl älter als die Syngraphe ist.

Die Feldfrüchte soll der Pächter dann wohlerhalten zum Verkauf zur Verfügung stellen [1]), vielleicht mit Ausnahme der Blumen, von den Pächtern sollen sie nichts verkaufen, von den Bürgen aber die schuldige Pacht anderthalbfach für den Gott eintreiben, so etwas scheint der unvollständig gelesene Text Z. 32 zu besagen: *τοὺς καρποὺς σωτ.. παραστησ[αι?] ηστωι τὸ [πρ]ῶτον* (?) *ἀνθῶν μηδὲν π[ω]λοῦντες τῶμ μεμισθωμένω[ν], πρὸς τῶν ἠγγυωμένων εἰσπραξάσθων ἡμιόλιον τῶι θεῶι τὸ ὀφειλόμενον τοῦ μισθώματος.*

Juristisch wäre hier von großer Wichtigkeit festzustellen, weshalb der Zugriff auf den Bürgen erfolgen soll, ehe alle Möglichkeiten, von dem Hauptschuldner Bezahlung zu erzwingen, erschöpft waren. Der Fall ist um so weniger verständlich, als der Gang der Zwangsvollstreckung in den folgenden Zeilen ganz anders ist (Z. 33): *εἰὰν δέ τι ἐλλείπει τοῦ μισθώματος πραθέ(ν)των τῶν καρπῶν, [ἀπ]οδόσθων πρὸς τὸ ἐλλεῖπον τοὺς βοῦς [κα]ὶ πρόβατα καὶ τὰ ἀνδράπ[οδα]· εἰὰν (εἰὰν) || [35] δὲ κ[αὶ] τούτων πραθέντων ἔτι ἐλλείπει τι τοῦ μισθώματος, εἰσπρασσόντων τὸ ἐλλεῖπον ἐκ τῶν ὑπαρχόντων τοῖς | μεμισθωμένοις καὶ τοῖς ἐγγυηταῖς.* Nach den Feldfrüchten richtet sich also der Zugriff auf den Viehbestand und

1) Vielleicht gehören die Worte: *ἐν τ[ε]τ[α]γμένοις χρόνοις* nicht zu dem vorhergehenden Paragraphen, sondern hierher.

Digitized by Google

danach auf die Sklaven. Vom landwirtschaftlichen Inventar als Pfandobjekt ist nicht die Rede. Es war nach bekanntem griechischen Rechtsgrundsatz unpfändbar, vgl. z. B. Kohler-Ziebarth, Das Stadtrecht von Gortyn 1912/87.

Die praktische Anwendung dieser Bestimmungen zeigt uns mit der bereits besprochenen Abweichung die Abrechnung der Hieropoioi XI 2, 142, 7 ff. (vor 300 v. Chr.). Dort handelt es sich um Wiederverpachtung der Pachtung des Hermadas (*γῆ ἐν Σολόει*), der es versäumt hatte, den nötigen Bürgen zu stellen an Stelle seines ersten Bürgen, wie es scheint [1]). Er hatte aber außerdem die Pacht nicht bezahlt, darum erfolgt das Zwangsverfahren: *τοῦ δὲ μισθώματος ἐπράξαμεν — κριθᾶ[ς λ]αβόντες δραχμὰς* · 130 · *[τὸ δὲ λοιπὸν]* | *ὀφείλει Ἑρμάδας δρ.* 180 · *ἡμιόλιον αὐτὸς καὶ [ο]ἱ ἔγγυοι· [ἔγγυ]ος – Σάντος* (derselbe wie *Σάττος*) *Τίμωνος· καὶ ὧι ἔλ[αττον εὗρεν]* | *ἀναμισθωθὲν τὸ τέμενος τοῦ ἐνιαυτοῦ — δρ.* 220. Ähnlich liegt der folgende Fall des Archandros, der die Pacht für sein Pachtgut (*Ἱππόδρομος*) nicht gezahlt hatte. Von dem Verfahren gegen ihn heißt es (Z. 11) *τοῦ δὲ ἐνηροσίου ἐπράξαμεν ἐκ τῶν κριθ[ῶ]ν δρ.* 300 *[δύο] βοῦς ἀπεδόμεθα* 150 · *τοῦ δὲ ἐνλείπ[οντος κατέβαλ]* | *λε Πρωτόλεως ἔγγυος ὢν κατὰ τὸ ἥμυσυ δρ.* 235 · *[τὸ] δὲ λοιπὸν ὀφ[είλει ἡμιόλιο]ν Ἄρ[χ]ανδρος* 235 · *κα[ὶ ὁ ἔ]γ[γ]υος Ἀμφίας*].

Auffallend ist, daß in späteren Urkunden die Feldfrüchte oder Tiere des Pächters nicht wieder erwähnt werden, es sei denn an Stellen, wo ihre Ergänzung naheliegt, z. B. XI 2, 151, 3 *[καρπῶ]ν πρα[θέντων?]* oder 225 b 7 *[σὺν καρποῖς π]ραθεῖσιν* oder 199 D. 32, wo man denken möchte an *[τοὺς καρποὺς] σωσ . . . παρα-[σι]* | *[ἡ]σ(ι)αντος τὸ* || *ἥμυσυ — —*, wenn es nicht Z. 37 weiterginge: *κομισάμενοι ἐκ* | *τοῦ ἐργαστηρίου* | *χαλκοῦ μνᾶς ΔΓ* || *ἐφ' ὧι ἐν[γραφῆναι* | *ἔφη· καὶ τὸ ἔργον* | *ἀνεμισθώσαμεν — —*. Also scheint hier nicht von einer Pachtung, sondern von einer öffentlich ausgeschriebenen Arbeit die Rede zu sein.

Wenn der Tempel öfter Vieh kauft zu Opferzwecken (z. B. 199 A 20) *ἄ[ρν]ες τῶι Ἀπόλλωνι καὶ τῆι Ἀρτέμιδι ἐπιθῦσαι* 9 Dr. 30 ob. oder 199 A 71 *ψηφισαμένου τ[οῦ] δήμου καθάρασθαι τὸ ἱερὸν ἐπριάμεθα ταῦρον παρὰ Προξένου* 50 Dr. *κριὸν παρὰ Ε . . . . κου* 16 Dr. *κάπρον παρὰ Ἡρακλείδου* 16 Dr., so wissen

1) Vgl. Z. 5 *τὴν γῆν τὴν ἐν Σολόει ἀνεμισθώσαμεν οὐ καθιστάντος τὸν ἐγγυητὴν Ἑρμάδ[ου] ὑπὲρ τοῦ [πρότερον ὄντος?] ἐγγύου Σάττου.*

Digitized by Google

wir nicht, ob diese Lieferanten zu den Pächtern gehörten. Wenn unter den Einnahmen einmal erscheint *προβατίου* 15 Dr. (156 A 16), wie sonst Einnahmen aus Verkauf von Gänsen und Tauben, so kann dies Schaf von einem Pächter an Zahlungs Statt abgeliefert sein. Daß endlich die Pächter auch Schweine züchteten, die für Opferzwecke allmonatlich angekauft werden, beweist 203 A 52 *χοῖρος παρὰ Τιμησιδήμου τὸ ἱερὸν καθάρασθαι* 3 Dr. 10 ob. (Buphonion 269) und A 53 *χοῖρος παρὰ Ἀριστοδίκου τὸ ἱερὸν καθάρασθαι* 3 Dr. 10 ob. (Apaturion 269). Beide waren Brüder und Pächter des Tempels, wie Lacroix und Glotz RÉtGr. 1914, 140 nachgewiesen haben. Auch der Pächter Diaktorides I (vgl. die Prosopographie von Lacroix RÉtGr. 1916, 228), dem der Tempel seinen Schafstall reinigen läßt (153, 9) verkauft i. J. 280 dem Tempel ein Ferkel (165, 46), ebenso der Pächter Eteokleides 163 A 22, vgl. über ihn RÉtGr. 1916, 230. In der *συγγραφή* II setzt die Bestimmung Z. 45/6 (Roussel, Délos 163) *μὴ* [*ἐ*]*ξέστω δὲ πρόβατα εἰς τὰς ἀμπέλους ἐμβαλεῖν· εἰ δὲ μή, ἀποτεισάτω* [*δρ*]*αχμὰς* 200 *κατ' ἐνιαυτόν* jedenfalls voraus, daß die Pächter oft Schafe hielten. Ein Ziegenstall wird vom Tempel mit einer Tür versehen 163 A a. 3 *καὶ τὴν θυρίδα οὗ οἱ τράγοι μισθός* 200 Dr.

Ist aber das Zwangsverfahren ergebnislos, so lautet die Bestimmung (Z. 36) *εἰὰν δὲ μὴ δύνωνται πρᾶ*|*(ξα)ι ἐξομόσαντες ἐπ*[*ὶ*] *Δι*[*ὶ*] *ἀγοραίωι* [*μ*]*ὴ δυνατοὶ εἶναι πρᾶ*|[*ξ*]*αι, ἀναγραφόντων αὐτοὺς εἰς τὴν στήλην πατρόθεν ὀφείλοντας τῶι θεῶι καὶ αὐτοὺς καὶ τοὺς ἐγγυητὰς καὶ ἀνα*|*μισθούντων τὸ τέμενος.* Zu dieser Bestimmung bietet eine Parallele, wie bereits die ersten Herausgeber Schulhof und Huvelin gesagt haben, das delische Gesetz über den Verkauf von Holzkohlen, das einzige Stück aus der Hafen- und Handelsgesetzgebung der Stadt Delos, das wir besitzen, mit ganz in die Einzelheiten gehenden Vorschriften über Abwägung der Importware nach dem städtischen Maß und Gewicht, Bestimmungen über Verkauf an Bord (?), Anmeldung von Ware und Preis bei der Hafenzollbehörde, Zwischenhändler usw. Seine Bedeutung von Roussel und A. Jardé neuerdings hervorgehoben Bch. 47, 1923, 301—06, wo Jardé das *καθισάμενον πωλεῖν* richtiger erklärt als die ersten Herausgeber, denen ich bei der Neuherausgabe des Gesetzes Dittenberger Syll.[3] 975 gefolgt war. Datierung auf ca. 200 v. Chr. nach Roussel, Délos 296, vgl. 13. 179.

Digitized by Google

Dort heißt es (Z. 26f.) *καὶ οἱ ἀγ[ο]|ρανόμοι πραξάτωσαν αὐτὸν δέκα ἡμερῶν ἀφ' ἧς | ἂν ὄφλει ἀνεύθυνοι ὄντες· ἐὰν δὲ μὴ δύνωνται, | ἐξομόσαντες προσθέντων αὐτὸν καὶ τὰ αὐτοῦ τῶι εἰσαγγείλαντι καὶ ἀναγράψαντες εἰς τὴν σανίδα οὗ καὶ τὰ λοιπὰ γράμματα παραδό|τωσαν εἰς τὸ δημόσιον τῆι βουλῆι.*

Auch die städtischen Agoranomen [1]) leisten also, wenn die Pfändung erfolglos bleibt, die Exomosie, den Entschuldigungseid *μὴ δυνατοὶ εἶναι πρᾶξαι* und sprechen darauf den Schuldner und seine Habe dem Popularkläger zu (*προσθέντων*), der $^2/_3$ von der vom beklagten Kohlenhändler zu zahlenden Strafsumme von 50 Dr. zuzüglich seiner Vorschußzahlung für die Gerichtskosten zu fordern hat. Außerdem notieren sie den Schuldner auf der Tafel, wo sie die übrigen Meldungen ihrer Amtszeit, d. h. hauptsächlich die Abrechnung [2]), aufschreiben und liefern sie an den Rat für das Archiv ab.

Die hölzerne *σανίς* der Agoranomen dient also demselben Zwecke wie die Stele der Hieropoioi. Sie wurde nicht wie die ähnlichen *σανίδες* der einzelnen Behörden in Athen, über die A. Wilhelm, Beitr. z. griech. Inschrkde 241 gehandelt hat, öffentlich ausgestellt, sondern ging wie die Meldungen und Abrechnungen der übrigen Beamten an den Rat. Dieser wird dann wohl eine gesammelte Liste von Staatsschuldnern auf einer Stele veröffentlicht haben. Vgl. Z. 43 der *συγγραφή* I u. S. 103.

Die praktische Ausführung bezeugen auch hier wieder zahlreiche Urkunden z. B. XI 2, 153, 18 *τούτους οὐκ ἐδυνάμεθα εἰσπρᾶξαι, ἀλλ' ὀφείλουσι*: folgen eine Reihe von Schuldnern wegen *ἔγδεια*. XI 2, 144 B 71 *οἵδε ἐνέλιπον τῶν ἐνηροσίων* vac. dann sind zwei Zeilen getilgt, dann Z. 73 *οὗτοι ὀφείλουσι τῶι θεῶι καὶ οἱ ἐγγυηταὶ — — | . . ἐγγεγραμμένοι κατὰ τὴν συγγραφήν* . . . . dann 75 *καὶ τόδε ἄλλο ἀργύριον οἱ ἱεροποιοί κατέβαλ[ον]*, also nur ein ganz kurzer Eintrag für die Schuldner des Gottes; ferner XI 287 A 195 *καὶ οἵδε ὀφείλουσι καὶ οἱ ἔγγυοι αὐτῶν· — — —* 196 *καὶ οἵδε ὀφείλουσι αὐτοὶ καὶ οἱ ἔγγυοι τῶι θεῶι· Μοιραγένης Καλλισθένους ἔγδειαν Λιμνῶν* 100 Dr. ähnlich XI 288, 12f. 158 B 39ff. 161 D 60. 177, 4. 199 C 83, 203 C. 4ff. D 51ff. d. h. jede Abrechnungsurkunde, deren Schluß erhalten ist, zeigt

1) Vgl. über ihre Amtspflichten F. Dürrbach, Choix d'inscript. de Délos 1 2, 1922. 138.

2) Vgl. XI, 2. 199 A 53. *[λευκώσαν]τι τὴν σανίδα τῶι λόγωι* ⊢ ‖.

Digitized by Google

dort oder auf den Seitenflächen des Steins solche Listen der Tempelschuldner.

Führt nun aber die eilige Neuverpachtung zu einem Ausfall an Pachteinnahme (*ἔγδεια*), so wird der anderthalbfache Betrag des Ausfalls auf der Schuldnertafel hinzunotiert (Z. 38) *εἰὰν δέ τις ἔγδεια γίνηται τοῦ μισθώματ[ο]ς, ἐγγραφόντων αὐτοὺς καὶ τοῦτο ἡμιόλιον.* —

Auch für solche Schuldzusatznotierung wegen *ἔγδεια* und für das *ἡμιόλιον* bieten die Urkunden Beispiele: XI 2, 287 A 140 *τὸ δὲ λοιπὸν ὅσωι ἔλαττον ηὗρεν ἡ γῆ ἀναμισθωθεῖσα ὀφείλει Μνησίμαχος Αὐτοκράτους καὶ οἱ ἔγγυοι Ἱεροκλῆς | καὶ Φρασίλας Ἀμμωνίου καὶ Φᾶνος Διοδότου δρ.* 419 u. 3 Ob. *ἔγγυος πρὸς τὸ ἥμυσυ Φᾶνος, πρὸς δὲ τὸ ἥμυσυ Ἱεροκλῆς καὶ Φρασίλας · ὀφείλουσι δὲ καὶ τούτου τὸ ἡμόλιον κατὰ τὴν συγγραφὴν δρ.* 209 u. 4 Ob. Dagegen ist auch bei diesem Paragraphen zu betonen, daß in der Urkunde XI 2, 142, 7f. (Wortlaut oben S. 97) für die *ἔγδεια* (*ὧι ἔλαττον εὗρεν ἀναμισθωθὲν τὸ τέμενος*) das *ἡμιόλιον* im Falle des Hermadas nicht berechnet ist, sicher aus demselben oben angeführten Grunde. Interessant ist die schon von Molinier, Mais. sacr. de Délos 68 bemerkte Tatsache, daß bei *ἔγδεια* der Tempelhäuser das *ἡμιόλιον* nicht berechnet wurde. Die Mieter des Tempels wechselten schneller wie die Pächter und wurden besser behandelt.

Im Gesetz folgt weiter Z. 39 *ἀπ[ο]τινόντων δὲ καὶ οἱ ἱεροποιοὶ τῶι θεῶι τὸ ἥμυσυ τοῦ μισθώματος οὗ ἂμ μὴ εἰσπράξωσιν ωνας τοὺς ἐγγυητὰς αὐτῶν πρά|*[40]*ξωνται.*

Der Sinn ist klar: eine Strafbestimmung für Hieropoioi, welche eine Pachtschuld nicht eintreiben, auch bei den Bürgen nichts erlangen können (??). Der Wortlaut ist vor *ἐγγυητάς* umstritten. Homolle las *οὗ ἂμ μὴ ἐγγρά[ψ]ωσιν ὠναξίους? ἐγγυητάς.* Danach verfielen die *ἱεροποιοί* schon deshalb der hohen Strafe der Hälfte der Pachtsumme, wenn sie nicht zahlungsfähige Bürgen eingetragen hätten. Aber die Feststellung der Zahlungsfähigkeit der Bürgen kann doch erst eintreten, wenn der Zugriff auf die Bürgen erfolgt. Also ist Dürrbachs neue Lesung *εἰσπράξωσιν*, die er als sicher erklärt, anzunehmen. Eine Eintragung einer Strafzahlung von Hieropoioi auf Grund dieser Bestimmung scheint in den Rechnungsurkunden bisher nicht vorzuliegen. Eine

Digitized by Google

andere Strafbestimmung gegen die Hieropoioi vgl. in der *συγγραφή* CIG. 2266 = d. Z. 1882, 5, 16 *ἐὰν δὲ μὴ διδῶσι οἱ ἱεροποιοὶ καὶ ἐπιστάται* [τ]ὸ [ἀ]ργύριον, *ὡς γέγραπται, ἢ ἄλλο* [τι — —] *ὀφειλόντων οἱ ἱεροποιοὶ καὶ οἱ ἐπιστάται τῶι ἐργώνηι τὴν ἴσην ἐπιφοράν* (nämlich wie die zurückgehaltene Zahlung).

Die letzten Bestimmungen des Gesetzes betreffen zunächst den Schutz der Bürgen Z. 40 *τοῖς δὲ ἐγγραφεῖσιν ἐγγυηταῖς τοῦ μισθωσαμένου μὴ ἐξέστω μερίσαι τῶι καταστήσαντι τοῦ ἐγγραφ*[*έν-*]*τος ἀργυρίου εἰς τὴν στήλην, ἀλλ' εἶναι τὸ ἀπότεισμα ἅπαν τοῖς ἐγγυητα*ῖ*ς κατὰ τὸ ἐπιβάλλομ* [*μέρο*]*ς ἑκάστω*[*ι*], |*εἰὰμ μὴ ὁ καταστήσας ἀποτίνει ὑπὲρ αὐτῶν·* — also wenn die Verpflichtung aus der Bürgschaft eingetreten ist durch Eintragung in die Schuldnerliste (*στήλη*), ist eine Barzahlung des Bürgen an den Hauptschuldner verboten, vielmehr haftet der Bürge nur für den auf ihn fallenden Bruchteil des Schuldbetrages, und zwar direkt an die Tempelkasse, so fügen wir hinzu. Seine Haftung erlischt erst, wenn der Hauptschuldner für ihn zahlt. Die praktische Wirkung dieses Paragraphen zeigen zahlreiche Eintragungen in den Tempelrechnungen auf Grund einer Bürgschaftsverpflichtung, oft mit dem Zusatz *κατὰ τὸ ἐπιβάλλον αὐτῶι* oder *τοῦ αὐτοῦ μέρους*[1]) und mit Angabe der Teilhaftung von $^1/_3$ bis zu $^1/_{12}$ der fälligen Summe. Beispiele s. bei Partsch Bürgsch. 254. Seine Vermutung S. 255 A. 2, daß die *συγγραφή* I Vorschriften über Haftungsteilung enthalten habe, ist durch den Text nicht bestätigt. Doch gab es ein delisches Gesetz mit Bestimmungen über Bürgenstellung, zitiert in der *συγγραφή* Bull. Hell. 35, 1911, 31 Z. 15 ff.[2]), hier können solche Bestimmungen gestanden haben.

Auch wenn der Ausdruck *ἔγγυος, ἐγγύη* fehlt, liegt häufig Zahlung aus Bürgschaft vor, z. B. XI 2, 147 A. 15 *καὶ τόδε κατέβαλε Γνωσίδικος πρὸς ἡμᾶς τοῦ μισθώμα*[*το*]*ς οὗ ἐνέλιπε Μαισιάδης τῆς* [*γ*]*ῆς* [*τ*]*ῆς ἐν Πανόρμωι μισθώμ*[*α*]|[*τος ἀργ*]*υ-*

1) Vgl. auch 287 A 27 *καὶ παρὰ Ἕρμωνος τοῦ ἐγγύου τὸ ἐπιβάλλον αὐτῶι τῆς ἐγδείας* 29 Dr. und weiter für Domäne Charoneia. Pacht 371 Dr. *καὶ παρὰ τῶν ἐγγύων καθ' ὃ ἐγίνετο ἑκάστωι τῆς ἐγδείας* (folgen 8 Bürgen-Zahlungen).

2) *λήψεται* (sc. der Unternehmer) *δὲ ἐγγυητὴν καταστήσας τοῖς ἱεροποιοῖς καὶ τοῖς ἐπιμεληταῖς ἀρεστὸν καὶ ἀξιόχρεω κατὰ τὸν νόμιον τὸ μὲν ἥμισυ τοῦ ἀργυρίου.*

Digitized by Google

ρίου δρ. 1030 τοῦ καθ' αὑτὸν μέρο[υ]ς 340 (also 1/3). Ferner XI 2, 158 A 27, vgl. 161 A 32 (anderer κύριος) vier Zahlungen ὑπὲρ Χάρητος, darunter die der Γοργὼ καὶ ὁ κύριος Ἀρχέλας, dazu Partsch Bürgsch. 141 über Bürgschaft von Frauen. — Besondere Fälle sind noch 161 A 40 ἃς ἐξέτεισεν Ὑψοκλῆς Ἀρχεστράτου ὑπὲρ τῆς ἐγγύης ἧς ἠγγύητο Ἀμφίστρατον Ὑψοκλέους· ἄλλας παρὰ βουλευτῶν — —, wo die Summe fehlt, ebenso gleich danach: ἃς ἐξέτεισεν Ἀρίγνωτος Ἀντιπάτρου ὑπὲρ τῆς ἐγγύης ἧς ἠγγύητο Δίαιτον Ἀπολλοδώρου τῆς τοῦ θεάτρου περιοικοδομίας τὸ καθ' αὑτὸν μέρος· καὶ παρ' Ἀντικράτους — — wo wieder die Summe fehlt, die auch aus den anderen Nennungen des Arignotos, Sohnes des Antipatros, einer bekannten Persönlichkeit, vgl. M. Lacroix, RÉtGr. 29, 1916, 220, nicht festzustellen ist. Weiter 162 A, wo zuerst Z. 17 eine Zahlung steht παρὰ τῶν ἐγγυητῶν (zwei Namen jeder für 28 Dr.) zugunsten eines zahlungsunfähigen Mieters und dann Z. 20 sich derselbe Fall wiederholt: τῆς οἰκίας ἣν ἐμεμίσθωτο Τολμίδης Πάριος παρὰ τῶν ἐγγυητῶν Τεισικλέους τοῦ Λύσου [. ΡΜΔ? . τῆς οἰκίας ἣ ἦν] Ἀντιγόνου — — — | aber nur ein Bürge genannt ist. Nun hat Molinier a. a. O. 61 darauf aufmerksam gemacht, daß es Fälle gibt, ab 207, in denen die Formel οὐ καθιστάντος τοὺς ἐγγύους steht und dann doch nur ein ἔγγυος folgt. In unserem Falle aber wissen wir aus XI 2, 161 A 24, daß der zweite Bürge des Tolmides im Jahre 279 Ἀντίγονος Κυδι[θάλου] war, also wird er auch 278 auf dem Stein gestanden haben, sei es, daß die Herausgeber hier geirrt haben, sei es, daß der antike Steinmetz wegen des zweimaligen Ἀντιγόνου die Haplographie gemacht hat. Ob der Raum reicht für die Lesung: παρὰ τῶν ἐγγυητῶν Τεισικλέους τοῦ Λύσου ΡΜΔ καὶ παρὰ Ἀντιγόνου τοῦ Κυδιθάλου ΡΜΔ . τῆς οἰκίας ἣ ἦν] Ἀντιγόνου — — erscheint freilich sehr fraglich.

Die Formel ὃ οὐκ ἀπέδωκεν für Bürgschaftshaftung, welche Partsch Bürgsch. 183 behandelt hat, ist wohl auch zu ergänzen XI 205 B 24 [. . καὶ τάδε εἰσήκει — — ὃ οὐκ ἀπέ]δωκεν τὸ ἀργύριον τῶι θεῶι δραχμιὰς | — — — — παρὰ] τῶν ἐγγυητῶν τῶν Ποδώκου Γνωσιδίκου. καὶ | — — — — Μα[κ]αρέως ὃ ἀναγέγραπται Ποδώκης ἐν τῶι | [λόγωι — —] —

Ganz für sich steht die Formel für Teilzahlung aus Bürgschaft XI 2, 269 a b 13 [ἀφ' οὗ ὤφειλε τῶ]ι θεῶι τῆς ἐγγύης τ[ῆς] | —,

Digitized by Google

ebensowohl Z. 12 50 Dr. *ἀφ' οὗ ὤ[φ]ειλε τῶι θ[ε|]ῶι τῆς ἐγγύης — —] —*

Andere Eintragungen über Zahlungen von Bürgen oder für Bürgen sind so umständlich und kompliziert, daß sie eine genaue Interpretation des einzelnen Rechtsfalls erfordern.

Z. 42—5: *ὅτι δ' ἄν τις τῶν ἐγγυητῶν εἰσπραχθεῖ τοῦ μισθώματος ὑπὸ τῶν ἱερο[ποι]|ῶν ἢ αὐτὸς ἀποδῶ(ι) ὑπὲρ τοῦ καταστήσαντος αὐτὸν ἐγγυητήν, ἐγγραφέτω ἡ βουλὴ κυρία οὖσα τῶι ἐγγυητῆι τὸν | καταστήσαντα τὸ ἀποτεισθὲν ἀργύριον ἡμιόλιον καθ[π]ερ τοὺς ὠφληκότας· καὶ εἶναι τοὺς ἐγγραφέντας ἐπε[ρ-]*[45] *ημέρους κατὰ τὸν νόμον· εἰὰν δὲ μὴ ἐγγράψει ἡ βουλή, διπλάσιον ἀποτινέτω τῶι ἐγγυητῆι τοῦ ἀποτεισθέντ[ος] | ἀργυρίου. —*

Für jede Zahlung des Bürgen an die Tempelbehörde, sei es infolge Vollstreckung der Pachtforderung des Tempels oder freiwillig auf Grund der Bürgschaftsverpflichtung, soll die Bule den Regreßanspruch des Bürgen gegen den Hauptschuldner eintragen auf die Liste der säumigen Schuldner samt einem Zuschlag in der Höhe des anderthalbfachen Betrages. „Stillschweigende Voraussetzung ist hier, daß der *ἐγγυητής* zur Zahlung gelangt, wenn der Hauptschuldner am Fälligkeitstermin nicht gezahlt hat, denn wäre hier auch eine Zahlung des Bürgen zu einer Zeit, zu der der Schuldner noch rechtzeitig hätte erfüllen können, mitverstanden, so wäre das Anwachsen des Regresses um die Hälfte der Bürgenzahlung eine unverständliche Härte. Auch in den Einträgen auf dieser Liste selbst heißt es regelmäßig, daß der Hauptschuldner und der oder die Bürgen für die Pachtsumme hafteten, welche der Hauptschuldner nicht bezahlt habe" (*ὃ οὐκ ἀπέδωκεν*) [1]) Partsch. Unterläßt der Rat diese Eintragung, so soll er selbst dem Bürgen den doppelten Betrag seiner geleisteten Bürgenzahlung auszahlen.

Ein Wort verlangt hier noch die Bestimmung, daß die *βουλή* diese Eintragung des Hauptschuldners in die Schuldnerliste zur Deckung des Bürgen besorgen soll. Denn die Schuldnerlisten, die wir besitzen, sind von den *ἱεροποιοί* aufgestellt (vgl. oben S. 99) und aus ihren monatlichen Notierungen zusammengesetzt. Wird hier also von einer anderen Schuldnerliste gesprochen?

1) Vgl. Bch. 6, 28.

Digitized by Google

Die Übergabe der Tempelgelder erfolgt immer *παρούσης βουλῆς καὶ γραμματέων*, und der Rat nimmt, wie wir aus dem Kohlengesetz sahen, auch von den anderen Verwaltungszweigen die Meldungen über Staatsschuldner entgegen, ebenso wie er z. B. in zahlreichen Fällen die Aufstellung eines Ehrendekrets *εἰς τὸ βουλευτήριον* veranlaßt, während die *ἱεροποιοί* dasselbe *εἰς τὸ ἱερόν* tun (X 4, 514 c 5 und viele Male sonst). Er wird ihre Namen auf einer Liste ähnlich der der Tempelschuldner öffentlich ausgestellt haben. Über die Wirkung dieser Eintragung wird verwiesen auf das Gesetz über das Verfahren gegen *ὑπερήμεροι*, in dem sicher das Zwangsverfahren gegen säumige Schuldner geregelt war. Also konnte der Bürge seine Forderung gegen den Bürgensteller gerichtlich geltend machen.

Von den *ὑπερήμεροι* ist möglicherweise die Rede in der leider so verstümmelt erhaltenen Urkunde XI 2, 152 A 2: — — — *τοῖς δὲ ὑπε-* | *[ρημέροις — — ἐπὶ τῆς ἀγ]ο[ρ]ᾶς (?) μετὰ βουλῆ[ς] —* | *— — — τὰ ἐνοί]κια καὶ τὰ εν . . μεμ-* | *— — ὀφεί]λειν αὐτοὺς ἐν τῶι δικα-* | *[στηρίωι — —]*. So wie in der *συγγραφή* I 45 der *νόμος* zitiert wird, der das weitere Verfahren gegen die *ὑπερήμεροι* regelte, kehrt regelmäßig auch bei den Geldleihgeschäften des Tempels das Zitat wieder: *ἐδανείσαμεν τοῦ ἱεροῦ κατὰ τὸν νόμον καὶ κατὰ συγγραφήν* oder *συγγραφάς* XI 2, 158 b 28. 159 A 74. 203 A 74: *ἐδανείσαμεν κατὰ ψήφισμα τοῦ δήμου καὶ κατὰ τὸν νόμον καὶ κατὰ συγγραφάς* ebenso zu ergänzen XI 2, 223 A 17 *καὶ ἄλλας κατὰ τὸν [νόμον καὶ κατὰ συγγραφὴν ἐδανείσαμεν —] — — οσία[ς] . . . ς —*. Später 287 A 124 f. tritt an die Stelle des *νόμος* ein *ψήφισμα* [1]).

Der Schluß der *συγγραφή* lautet: Z. 46 *ὑποκεῖσθαι δὲ τῶι θεῶι τὰ βοσκήματα καὶ τὰ ἀνδράποδα καὶ τὰ ἐνοικεῖα [καὶ] τὰ [ὑπάρχοντα] πάντα* | *ὅσα ὑπάρχει τοῖς μεμισθωμένοις· — ὑποκεῖσθαι δὲ καὶ τὰ τοῖς ἐγγυηταῖς ὑπάρχοντα πάντα τῶι θεῶι καθάπερ τὰ* | *τοῦ μεμισθω⟨σα⟩μένου· — εἰὰν δὲ πράξαντες οἱ ἱεροποιοὶ [μὴ πάντα εἰσπράξωσιν], ὑποκεῖσθαι τὰ ὑπάρχοντα τοῖς* | *ἱεροποιοῖς πάντα τῶι θεῶι] — —*. 50. *τὸ δὲ γενόμενον μίσθωμα . . ντα πλ· ισηκου — —. λοτ . . τῶν ὑποκειμένων τῶι θεῶι — —*.

1) So auch schon XI 2, 148, 73 ff.

Digitized by Google

Die juristische Bedeutung dieser Bestimmung, die Bestellung einer Hypothek zugunsten des Gottes, auf das Vieh, die Sklaven, die *ἐνοικεῖα*, das Mobiliar im Hause (so Dürrbach) und alles, was sonst dem Pächter gehört, hat bereits Partsch Bürgsch. 267 hervorgehoben und gefolgert, daß auf Grund dieser Hypothek die Vollstreckung gegen den säumigen Pächter geregelt sei, wie sie in Z. 34 ff. angeordnet wird. Merkwürdig ist nur, daß diese Hypothek-Anordnung hinter den Vollstreckungsbestimmungen nachgetragen wird. Denn sie gehört eng mit ihnen zusammen. „Durch das Ineinandergreifen jener die *ὑποθήκη* fordernden Klausel und dieser Ausführungsbestimmung wird klar, daß die *ἱερὰ συγγραφή* eine echte Hypothek an den eingebrachten Sachen des Pächters kennt" (Partsch).

Interessant ist weiter zu vergleichen, wie in der Syngraphe II dieselbe Materie geregelt wird in einem Darlehensvertrag unter dem Archon Anthesterios (157/6 v. Chr.), mitgeteilt von Roussel, Délos 164. Darlehen *τοῦ ἱεροῦ ἀργυρίου δρ.* 3000 auf 5 Jahre *ἐπὶ ὑποθήκηι οἰκίαι* (Lage genau beschrieben) *ὥστε [εἶναι τὴν οἰκίαν ἱερὰν] ὑποκειμένην τῶι θεῶι [ἕως ἂν] ἀποδῶι τὸ δάνειον [καὶ τὸν τόκον· ἐν δὲ τῶι] χρόνωι τῶι κατὰ τὴν συ[γγραφὴν ἀπ]οδότω τὸ δάνειον, τὸν δὲ τόκον κατ' ἐνιαυτὸν Σαραπίων — — ἐὰν δὲ μὴ ἀποδῶι ἡ εἴσπραξις ἔστω τ[οῖς καθεσ]ταμένοις ἐπὶ τὰ ἱερὰ χρήματα ἔκ τε τῆς οἰκίας τῆς ὑποκειμένης καὶ ἐκ τῶν ἄλλων ὑπαρχόντων Σαραπίωνος καὶ ἐκ τῶν ὑπαρχόντων τῶν ἐγγυητῶν πάντων παντ(αχ)εῖ ἀνυπευθύνοι[ς οὖσι]ν καὶ ἀνυπο(δί)κοις τοῖς πράττουσιν ὡς πράττωσι· ἀπέδοντο καὶ οἱ ἐγγυηταὶ τὰ αὑτῶν ὑπάρχοντα τῶι θεῶι πρὸς τὴν ἐγγύην καὶ ἐπιχωροῦσιν.*

Auch die Darlehensschuldner des Gottes *ἐπὶ τοῖς α[ὐ]τῶν ἅπασιν ὀφείλουσι τόκον πεντωβόλον* 146 B. 15 (vor 301 v. Chr.).

So weit der erhaltene Text der Syngraphe. Am Schluß fehlt nach Angabe des Herausgebers nicht viel (il semble — — que les dernières lignes lisibles n'étaient pas loin de la fin du texte), dagegen können über der jetzt als Z. 1 gezählten Zeile noch 20—25 Zeilen gestanden haben. Können wir über ihren Inhalt etwas sagen? Man vergleiche folgende Zitate der *συγγραφή*: 1. 287 A 136 *οὐ καθιστάντος Ξενομήδους τοὺς ἐγγύους κατὰ τὴν ἱερὰν συγγραφὴν ὅτε ἦσαν αἱ διεγγυήσεις*, vgl. auch oben S. 88. Es war also an einer Stelle gehandelt von der Bürgenstellung, *αἱ διεγγυήσεις*, einem Termin, der regelmäßig wiederkehrt, wie die peri-

Digitized by Google

odischen Ausgaben für *πέτευρα ταῖς διεγγυήσεσι* Bull. hell. 32, 487 oder *πέτευρα τῶι λόγωι καὶ ταῖς διεγγυήσεσι* ebd. 35, 285, 26 beweisen. Wie solche *διεγγυήσεις* aussahen, zeigt XI 2, 149, 11. 12 *οἵδε ἐγγυητὰς κατέστησαν* — — vorher geht hier nur der Katalog der im Jahre 297 gezahlten Pachtgelder. Aus solchen Einzellisten von Pächtern, Mietern, Bürgen, monatlichen oder halbjährlichen Einnahmeberichten der Tempelbeamten sind dann die umfassenden Tempelabrechnungen zusammengestellt, die wir in einigen Exemplaren vollständig besitzen. Lehrreich sind für ihre Entstehung gelegentliche Bemerkungen wie 199 D. 52 *ἐν[ηνο]χότων δὲ ἡ[μῶν] τὸν λόγον πρὸς τὴν [βουλ]ὴν παρεγένετο [αὐτὸς] πρὸ τῆς ἀγωγ[ῆς] [τοῦ ἐγγύ]ου μὴ [βουλόμενος?* —] oder Rev. Phil. 1906, 112, [*Ἐπ'*] *ἄρχοντος Μειλιχίδ[ου τῆς πόλεως Ἱ]ερό[μβροτος Ἰε]ρομβρότου τάδε ἔπραξεν ἐπὶ τῆς [αὐτοῦ ἀρ]χῆς τῶ[ν κατὰ] τὴν διοίκησιν τὴν ἑαυτοῦ.*

Auch an der Bürgenstellung nahm die Bule tätigen Anteil, wie die Bemerkung *τοὺς ἐ[γγύ]ους ἐδοκίμασε ἡ βουλή* am Schlusse einer *συγγραφή* Bch. 29, 461, 12 (vor 279 v. Chr.) zeigt.

2. 287 A 174 *καὶ οἵδε τῶν μεμισ[θω]μένων ἐπέβαλον τὰ ἐπιδέκατα κατὰ τὴν συγγραφὴν καὶ μεμίσθωνται σὺν τῶι ἐπιδεκάτωι* —.

Also bei der Bestimmung der Länge der Pachtdauer auf zehn Jahre muß ein Zusatz in der *συγγραφή* gestanden haben, welcher die Verlängerung des abgelaufenen Pachtvertrages gegen Erhöhung der Pacht um 10 % erlaubte. Für die Tempelhäuser galt diese Bestimmung nicht, vielmehr sind deren Mieten vielfach bedeutend mehr gesteigert worden, vgl. Molinier a. a. O. 51 ff. Wir sehen diese Bestimmung bereits in Kraft im Anfang des 3. Jahrhunderts, denn *Μαισιάδης Ἡρακλείδου* zahlt für seine Pachtung Panormos zuerst 925 Dr. XI 2, 144 A 12 (vor 301 v. Chr.), dann in der neuen Pachtperiode nach 300 bleibt er die erhöhte Pacht von 1030 Dr. (XI 2, 147 A 17) schuldig, so daß der eine Bürge, sein Bruder Gnosidikos, $^1/_3$ mit 340 Dr. zahlen muß; dagegen hat er XI 2, 149, 5 (im Jahre 297) die ganze Summe bezahlt, wenn nicht etwa n. 149 der Zeit nach vor 147 gehört.

Über die Bedeutung des *ἐπιδέκατον* bei den Werkverträgen, wo es einen Lohnabzug, eine Kaution für die Baukommission darstellt, zurückbehalten bis zur definitiven Abnahme der betr. Liefe-

Digitized by Google

rung oder Arbeit, um event. Strafen oder Vertragswidrigkeiten davon zu bezahlen, berichtet der Vertrag CIG 2266 mit Fabricius' Kommentar d. Z. 1882, 15, dessen Wortlaut durch die zahlreichen späteren Funde von Werkvertrag-Regesten erst voll verständlich geworden ist.

3. Bestimmungen über die Überwachung der Pachtverträge mit Einsetzung von *ἐπιτιμηταί* müssen auch in der *ἱερὰ συγγραφή* vermutet werden (vgl. 159 A 55 *τῶν ἱερ[ῶν τ]εμενῶν τοῖς ἐπιτιμητ[αῖς ΗΔΔ]* dazu 148, 65 *δικαστηρίωι μισθὸς ἐπιτιμητῶν* 9 Dr.

Wir kennen solche Bestimmungen aus der *συγγραφή* über Anfertigung des Marmor-*στρῶμα* für den Apollotempel CIG 2266, neue Lesung und vorzüglicher Kommentar, der geradezu intuitiv vielerlei ausspricht, was unmittelbar darauf durch die delischen Neufunde bestätigt wurde, von E. Fabricius d. Z. 1882, 4 ff., vgl. Courby, Bull. hell. 1921, 193 f., datiert durch den Archon Pyrrhides 297 v. Chr. Dort heißt es Z. 5: [*ἐξέστω δὲ καὶ ἀποδοκιμάσαι τοῖς*] | *ἐπιστάταις ὅ[σ]α ἂν τῶν ἔργων μὴ δοκῆι αὐτοῖς ποιεῖν κατὰ τὴ[ν συγγραφὴν] καὶ ἐπιτιμῆσαι ἀργύριον ἐν δ[ικαστηρίωι·]*, so ergänzte mit Recht schon Fabricius S. 11 [1]), vgl. als Beispiele Bull. hell. 32, 1908, 83, 27 *τὸ δὲ λοιπὸν τοῦ ἀρχιτέκτονος ἐπιτιμήσαντος διὰ τὸ μὴ συντελέσαι κατὰ τὴν συγγραφὴν οὐκ ἀπέδομεν*, vgl. ähnlich Z. 20, ferner XI 2, 199 A 81 *ὑπερελόντες τὸ ἐπιδέκατον ὃ ἐπετίμησεν ἀρχιτέκτων τὸ λοιπὸν ἀπέδομεν* oder 84 *ὑπερελόντες τῆς μνᾶς ὃ ἐπετίμησεν ὁ ἀρχιτέκτων* δρ. 22 *τὸ λοιπὸν ἀπέδομεν*.

4. Endlich bietet der Vergleich mit der *συγγραφή* II noch die Anregung zu folgenden Fragen: Reparaturen an den Baulichkeiten der Pachtungen? Bezahlte in der älteren Zeit der Tempel, wie zahlreiche Posten in seinen Ausgaben beweisen. In attischer Zeit dagegen wurde mit Reparaturen, die genau im Pachtvertrag angegeben wurden, der Pächter belastet (vgl. die Beispiele bei Roussel, Délos 149 ff.), doch ließ der Tempel mitunter auch mit sich handeln, wie die Pachtung n. 19 bei Roussel S. 152 zeigt. Da übernimmt der Pächter *οἰκόπεδα — — τὰ ὄντα ἐπὶ τοῦ σήματος*, die an den Tempel gekommen waren, weil sie völlig verfallen und verlassen und seit Jahren unverpachtet waren, und verpflichtet sich zu Reparaturen im Voranschlag von 700 Dr., bezahlt dafür

1) XI 2, 66 *δικαστηρίωι μισθὸς ἐπιτιμητῶν* 11 Dr. 406, vgl. 144 A 113. 287 A 81.

Digitized by Google

aber keine Pacht mit der Bestimmung: *διελθόντος δὲ τοῦ συγγεγραμμένου χρόνου, ἔσται κατεσκευασμένα τοῦ θεοῦ.*

Unterverpachtung oder Übernahme mehrerer Pachtungen? Ob sie ausdrücklich verboten war, wissen wir nicht, da mitunter Teilung einer Pachtung zwischen mehrere Pächter erscheint z. B. 287 A 138. 139.

In der Syngraphe II dagegen heißt es ausdrücklich: Anthesterios B I 47 f. (Roussel, Délos 162) *μὴ ἐξέστω ἑτέραν μισ[θώ]σασθαι οἰκίαν μηδὲ χ[ωρίον μ]ηδὲ κήπους μηδὲ ἑτέρωι ἐγμισθῶσαι ἀ[λλ]ὰ καὶ αὐτοὺς ἐνοικεῖν.*

In ihrer Gesamtheit ist uns die *συγγραφή* I. ein wertvolles, weil einzigartiges Beispiel einer Modell-*συγγραφή, ἡ κοινή* wie die *συγγραφή* II mit Recht in Delos selbst genannt ist[1]), vgl. oben S. 87), während alle anderen uns erhaltenen *συγγραφαί* nur Werk- oder Lieferungsverträge für den einzelnen Fall sind, auch die *συγγραφή* CIG 2266, welche Partsch, Bürgschaft 335 nur irrtümlich, da er die neue Lesung und Bearbeitung von E. Fabricius d. Z. 1882, 4 f. nicht kannte, als „ein der *ἱερὰ συγγραφή* ähnliches oder ihr sogar vielleicht entstammendes Statutenfragment" bezeichnet hat. Richtig ist an Partsch' Urteil allerdings so viel, daß diese *συγγραφή* in ihrer Bedeutung für das Verständnis der zahlreichen delischen Werkverträge der *συγγραφή* I entspricht. Auch sie ist ein Schlüssel für diese ganze Urkundengruppe. Vergleichbar ist der *συγγραφή* I nur der attische *νόμος ὅσπερ κεῖται τῶν τεμενῶν* IG I 53[a] 25 (Syll.[3] 93). Deshalb hat Delamarre sie une véritable loi genannt (R. Phil. 1901, 170 f.). Wenn man aber sieht, daß in der *συγγραφή* I ein *νόμος* zitiert wird und daß nur für die städtischen Anleihen, welche der Tempel von Delos gewährte, und einmal für die Vergebung der öffentlichen Arbeiten (XI 299 A 73), die sonst *κατὰ ψήφισμα τοῦ δήμου καὶ κατὰ συγγραφάς* erfolgte, XI 2, 203 A 79 ein besonderer *νόμος* zitiert wird (vgl. oben S. 104), so ist sie dadurch klar vom *νόμος* geschieden. Wenn man weiter sieht, wie jede, auch die kleinste Extraausgabe des Tempels durch ein *ψήφισμα* angeordnet sein muß, so ist sicher, daß auch die *συγγραφή* über die Regelung der wichtigsten Einnahmen des Tempels zustande gekommen ist

1) Derselbe Ausdruck bereits von Fabricius auf die allgemeine Bauordnung von Delos angewandt nach dem Muster von Tegea IG V 2, 6, 53 *ὑπάρχεν τὰν κοινὰν σύγγραφον τα*ν[ν]*ὶ κυρί*[*αν*].

Digitized by Google

durch einen Beschluß vom Rat und Volk von Delos, gefaßt um 300, wo der wachsende Tempelbesitz eine allgemeine Regelung der Verpachtungsfragen notwendig machte. Nicht anders zeigt die *συγγραφή* II nach Festsetzung der fünfjährigen Pachtperiode die bekannte Formel *ἐὰν μή τι ἕτερον ὁ δῆμος βουλεύσηται* (Anthesterios B 4/5 bei Roussel, Délos 160).

Ahrensburg bei Hamburg. ERICH ZIEBARTH.

Digitized by Google

MISZELLEN.

ZU PLATONS STAAT.

In Platons Staat VII p. 517a lautet der hs. Text:

καὶ τὸν ἐπιχειροῦντα λύειν τε καὶ ἀνάγειν, εἴ πως ἐν ταῖς χερσὶ δύναιντο λαβεῖν καὶ ἀποκτείνειν, ἀποκτεινύναι (s. *ἀποκτιννύναι*) *ἄν;*

Dieser Text ist in dreifacher Weise anstößig. 1. Der Infinitiv *ἀποκτεινύναι ἄν* hat kein verbum regens; im Vorhergehenden, von 516e an, gebraucht Sokrates das verbum finitum (*παράσχοι ἄν* usw.). — 2. Der wiederholte Infinitiv von *ἀποκτείνω*, zumal in verschiedener Form, ist lästig. — 3. Der Inf. Präs. *ἀποκτείνειν* ist kein Griechisch; es müßte notwendig heißen *ἀποκτεῖναι*.

Die älteren Versuche, die Stelle zu heilen (sie sind z. B. bei Adam z. St. verzeichnet), haben es gemeinsam, daß sie alle drei Anstöße beseitigen wollen; als typisch führe ich Baiters an: . . . . *λαβεῖν, καὶ ἀποκτείνειαν ἄν* (die übrigen sind ganz ähnlich). Sie haben alle den Fehler, daß die Korruptel unerklärt bleibt. Adam schreibt: . . . *λαβεῖν καὶ ἀποκτιννύναι, ἀποκτείνειαν ἄν*, mit einer an sich möglichen Erklärung der Korruptel, aber mit Belassung des grammatischen Fehlers.

Die Anakoluthie, die darin liegt, daß Platon so schreibt, als ob ein *οἷόν τε* od. dgl. vorausgegangen sei, obgleich keins da ist, scheint mir bei seiner ganzen Schreibweise, zumal im Staat, an sich nicht besonders anstößig. Nimmt man die hin, so ist die Stelle leicht zu verbessern, indem man *ἀποκτείνειν* (als Glossem oder Variante zu *ἀποκτεινύναι*) streicht: . . . *λαβεῖν, καὶ ἀποκτεινύναι ἄν*. Denn das Präsens *ἀποκτεινύναι* ist korrekt, weil es sich, wenn auch tatsächlich auf Sokrates' Schicksal angespielt wird, formell um einen allgemeinen Fall handelt, der sich wiederholen mag. Eine Parallele bietet Xenophon Hell. V 4, 32: *μὴ ἀδικεῖν μὲν Σφοδρίαν ἀδύνατον εἶναι· ὅστις μέντοι παῖς τε ὢν καὶ παιδίσκος καὶ ἡβῶν πάντα τὰ καλὰ ποιῶν διετέλεσε, χαλεπὸν εἶναι τοιοῦτον ἄνδρα ἀποκτιννύναι.* — Es ist wohl überhaupt klar, daß man durch eine Änderung von *ἀποκτεινύναι* den Ast abschneidet, auf dem man selbst sitzt.

A. B. DRACHMANN.

Digitized by Google

ZU PAP. OXY. III 471.

Durch Pap. Oxy. III 471 sind Reste einer Rede gegen einen ägyptischen Präfekten Maximus erhalten. Den Grund zu dem Verfahren gegen ihn scheinen ungerechte Entscheidungen in Darlehnsklagen, aktive Bestechung (?) und unziemliches Auftreten zu bilden. Der dritte Vorwurf knüpft sich an das gar zu offene Verhältnis des Präfekten zu einem siebzehnjährigen Jungen, der durch den Rückhalt, den er an ihm hat, übermütig geworden ist und sich kompromittierend auffällig benimmt. Unter anderm wissen die Zeugen zu berichten (Pap. Z. 72—77): *ἐκ τ[οῦ] κοιτῶνος ἐξιόντα τὸν παῖδα ἑορακέναι μόν[ον] † συ σύνβολα δεικνύντα τῆς πρὸς τοῦτον ὁμειλίας.* Die ersten Herausgeber haben das *συ* getilgt, wohl in der Meinung, eine Dittographie vor sich zu haben. Indes der Pap. ist recht sorgfältig geschrieben und zeigt sonst nicht die geringste Spur von Doppelschreibungen oder anderen sinnentstellenden Verschreibungen im Text. Es dürfte ohne Zweifel *μόν[ον] οὐ* zu lesen sein: „Sie hätten den Jungen aus dem Schlafgemache (sc. des Maximus) treten sehen, beinahe ⟨noch⟩ Spuren des Verkehrs mit diesem (sc. Maximus) aufweisend." Denn bei Tilgung von † *συ* gibt weder die Beziehung von *μόνον* auf *ἐξιόντα τὸν παῖδα* („sie hätten ihn allein aus dem Schlafgemache treten sehen"; so Grenfell-Hunt), noch als Adverb auf *δεικνύντα* („nur Spuren ..... aufweisend") einen befriedigenden Sinn. Ein stark gerundetes, geschlossen geschriebenes *σ* aber kommt dem *ο* bis zur Verwechslung nahe. Weiter konnte jeder, der bei Maximus zu Gaste war, den Jungen immer mit bei Tische sehen. Darauf fährt der Pap. fort (Z. 59—62): *ἑόρακε δὲ καὶ [βλ]έμμα ἀναίσχυντον* (sc. *τοῦ παιδὸς*) *καὶ διαπομπὰς ἀναισχύντου⟨ς⟩ ἐραστῶν δα . ειων.* „Jeder" — das *ἕκαστος* des vorangehenden Satzes bleibt Subjekt — „hat aber auch ⟨die⟩ unverschämte Miene (des Jungen) und schamloses Hin- und Herschicken von ..... Liebhabern gesehen". *ἐραστῶν* ist wohl gen. obj.: der Junge, dem in den Resten der Rede außer der *ἀναισχυντία* auch *θρύπτεσθαι* (Z. 80) und *ἐξυβρίζειν* (Z. 81) nachgesagt wird, läßt wie ein verwöhnter Prinz seine *ἐρασταί* mit allerhand Aufträgen hin- und hertraben. An dem Attribut *δα . ειων* zu *ἐραστῶν* haben die ersten Herausgeber vorläufig verzweifelt. Sie schreiben: „the second letter might be *ο*, but it is difficult to escape from *δανείων*, which however yields no sense." Das Richtige wird

Digitized by Google

das dicht daneben liegende *δασείων* = *δασέων* sein. Die Beispiele für die Darstellung eines ĕ durch *ει* sind schon in den Pap. der Ptolemäerzeit recht zahlreich — Pap. Oxy. III 471 gehört nach Grenfell-Hunt dem 2. Jahrh. n. Chr. an — besonders bei *εϝ*-Stämmen (s. Mayser, Gramm. d. griech. Pap. d. Ptolemäerzeit S. 72 f.). Für das Mask. des Gen. Plur. der Adjektiva mit *υ*-Stamm steht als Beleg nur die Form *βραχείων* = *βραχέων* zur Verfügung (s. Mayser, a. a. O. S. 72 und 295). Das genügt aber zur Verteidigung von *δασείων* = *δασέων*. Für Pap. Oxy. III 471 ist eine Gegenprüfung durch entsprechende Formen anderer *υ*- oder *εϝ*-Stämme nicht möglich, da er solche weder vollständig noch in Bruchstücken bietet. *δασύς* bedeutet „behaart, bärtig". Das Wort ist in dieser Bedeutung meist in Poesie, aber auch in Prosa belegt (z. B. Hippokr. *περὶ ἀέρων* usw. 24 a. E. und Arrian Ind. 24). Es dient dazu, sowohl den Gegensatz zu *λεῖος* wie auch zu *νέος* auszudrücken, wie es ja auch im vorliegenden Pap. in deutlichem Gegensatze zu dem *ἀγένειον* . . . . *μειράκιον* in Z. 108 ff. steht. Bezeichnend ist, daß *δασύς* auch in der päderastischen Literatur, in der die *τρίχες* und der *πώγων* bekanntlich eine wichtige Rolle spielen, und zwar in der *Μοῦσα παιδική* des Straton sich findet (A. P. XII 26, 4). Die Zeugen des Maximusprozesses sehen die besondere Unverschämtheit darin, daß ein junger Dachs mit älteren, bärtigen Leuten sein Spiel treibt.

Berlin-Tempelhof. JOACHIM MUSSEHL.

Digitized by Google

DIE PANEGYRIS DER ATHENA ILIAS.

(Hierzu eine Beilage nach S. 132.)

Boeckh hat ein in Abschriften von O. F. v. Richter und Dubois vorliegendes Fragment aus Bunarbaschi mit sicherem Blicke als zugehörig erkannt zu einem Beschlusse *Ilii atque urbium vicinarum, quae cum Ilio sacrorum communionem habebant, de ratione sollemnium et ludorum instituendorum,* und hat weiter in diesem Feste die von dem ilischen Städtebunde veranstalteten und nach dem Fundorte bei *Ἰλιέων κώμη* gefeierten Panathenaia vermutet (CIG 3601; Brückner in Dörpfelds Troja u. Ilion II S. 463, 3). Er ist mit Recht auf die phantastischen Herstellungen und Ausführungen seines Vorgängers J. V. Francke nicht näher eingegangen.

Die Inschrift ist oft benutzt und angeführt worden; sie kehrt besonders häufig in einem Aufsatze von Holleaux wieder (Rev. des ét. gr. IX 1896 S. 359). Aber Ergänzung und Einzelerklärung scheinen seit Boeckhs erstem glücklichen Wurfe an keiner Stelle gefördert zu sein. Es ist einem überraschenden Zuwachse von neuem Materiale, von zwei Seiten her, zu danken, daß sich die ursprünglich 52—62 Buchstaben zählenden dreiundzwanzig Zeilen des Bruchstücks, bis auf die ersten fünf, im wesentlichen im Wortlaute wiederherstellen lassen und uns einen interessanten Einblick in die Feier der *πανήγυρις* der Athena Ilias, aus dem Jahre 77 v. Chr., eröffnen.

Unter den 'Inschriften', die Welcker 1841 in Rom aus dem Nachlasse des schwäbischen Malers J. Linckh geschenkt erhielt (Ath. Mitt. XLIX 1924 S. 102), befindet sich eine nach der Handschrift zweifellos von diesem selbst, als einzige mit roter Tinte geschriebene Abschrift des Boeckhschen Fragments. Als Fundort ist 'un jardin à Bournabachi' genannt; die Inschrift ist in zwei Stücken gegeben, als N. 1 Boeckhs Z. 2—13, als N. 2 Z. 14 ff. und Reste zweier weiterer, darunter die Notiz: 'die Fortsetzung ist unsichtbar'. Da Linckh selber nicht in Kleinasien gereist zu sein scheint — ich

Digitized by Google

finde wenigstens keine entsprechende Nachricht; in Konstantinopel war er 1813 —, wird er eine fremde Abschrift für seinen eigenen Gebrauch kopiert haben, wofür auch die irrige Annahme zweier Bruchstücke spricht; wie er das öfter getan hat, z. B. mit einer Reihe kleinasiatischer Inschriften aus Olympos und Hamaxia, deren Abschriften C. R. Cockerell 1810 samt vielen anderen heimgebracht hatte. In diesem, der 'Troja' aufgesucht hat, auch den Gewährsmann für CIG. 3601 zu vermuten, scheint sich zu verbieten, weil das Fragment in dem Verzeichnisse der epigraphischen kleinasiatischen Ernte Cockerells nicht aufgeführt ist (E. A. Gardner, Journ. of hell. stud. VI 1885 S. 340; vgl. A. Reinach, Rev. épigr. I 1913 S. 35 f.). Mustert man den attischen Freundeskreis Linckhs, so kommt wohl nur noch P. O. Bröndsted in Frage, der 1811 mit seinem Schwager F. Koës und O. M. v. Stackelberg die Troas bereist hat; daß er die Originalabschriften seiner keischen Inschriftenfunde und andere mehr dem schwäbischen Freunde überließ (Ath. Mitt. a. O. S. 135), zeugt für ihr freundschaftliches Verhältnis auch auf diesem Gebiete. Aber Bröndsted müßte ein paar Jahre später ganz vergessen haben, daß er selbst einen Inschriftenstein in Bunarbaschi gefunden hatte, da er in einer der Vorlesungen über seine Reisen, aus den Jahren 1815 bis 1817, von einer einzigen bisher dort, durch Walpole, entdeckten Inschrift spricht (wohl CIG 3605; Reise i Graekenland 1810—1813 II 1844 S. 353).

Ob nun 1810, 1811 oder 1813, ob Cockerell, Bröndsted oder Linckh, jedenfalls war der Stein damals zu Zeilenbeginn vollständiger oder doch lesbarer als zu Zeiten Richters und Dubois', die beide 1816 in Bunarbaschi waren (Dubois 1816 nach Fröhner, Les inscr. gr. du Louvre 1865 S. XII Anm. 1; nach Boeckh S. 883 zu 3597 i. J. 1814 oder 1815). Es ergibt sich, daß Boeckh für die *forma tituli* zu Unrecht Dubois größeres Vertrauen als Richter entgegengebracht hat; jener hat die so schön gleichmäßig in einer Senkrechten beginnenden Zeilenanfänge dadurch gewonnen, daß er jeweils die einzelnen Zeilen mit dem ersten von ihm gelesenen Buchstaben beginnen ließ. Durch die Linckhsche Abschrift, die sich sonst vor den beiden anderen nicht gerade auszeichnet, ist jetzt der Zeilenbeginn durchweg sichergestellt, bis vielleicht auf ein paar Buchstaben mehr oder weniger in den ersten Zeilen.

Viel weiter wäre man auch dadurch in dem Verständnisse der Inschrift schwerlich gekommen. Die neuen Zeilenanfänge erweisen

Digitized by Google

jetzt aber zum andern, daß ein in Ilion selbst, in dem berühmten Brunnen Ba östlich vom Athenatempel gefundenes Bruchstück (Brückner S. 449, VI u. 463, 4) rechts des Boeckhschen Fragments, zum Teil unmittelbar, anschließt. Der Gedanke an zwei Exemplare der Urkunde ist, wie die Zusammensetzung zeigt, ausgeschlossen; wir haben vielmehr in CIG 3601 nur ein neues Beispiel für die starke Verschleppung der ilischen Steine in die weitere und weiteste Umgebung anzuerkennen. Wilhelm hat bei Brückner schon die Zugehörigkeit des ilischen Fragments zu CIG 3601 vermutet, hat sich aber mit diesem bloßen Hinweise begnügt. Ein anderes Fragment, das nach Dubois in Bunarbaschi mit der Innenseite in einen Kamin vermauert war (Boeckh S. 891), wird mit CIG 3601 zugrunde gegangen sein.

Dem Texte, wie er sich jetzt darstellt (Beilage, **B**), seien nur ein paar Erläuterungen vorausgeschickt. Zur Linken des Boeckhschen Fragments ist unterstrichen, was Linckhs Schede Neues gebracht hat. Ebenso ist das ilische Fragment, rechts Z. 9—22, durch Unterstreichung gekennzeichnet; Z. 15 stoßen die beiden Bruchstücke zusammen. Z. 16 ist *ἀρτιζομένων* statt *ἀρτιζομένους* und ebenso Z. 22 *ἀρτιζομένους* statt *ἀρτιζόμενοι* absichtlich belassen; der Steinmetz war offenbar durch die ständig wechselnden Kasus verwirrt und unsicher geworden; zudem bot vielleicht seine Vorlage das immer wiederkehrende Partizipium in abgekürzter Form.

Für Richters und Dubois' Lesungen sei im allgemeinen auf Boeckh verwiesen. Für das ilische Fragment stellte mir Brückner Abklatsch, Photographie, Winnefelds und seine eigene Abschrift zur Verfügung, wie er mich auch sonst vielfach freundschaftlichst beraten hat. — Z. 6 freier Raum vor *τὸ ἄλειμμα*, wie es scheint, L. — 9 *πρὸς τΑ* D., R.; *Λ* L. — 10 EI . . TON D., *ἐν τΩ* R.; *νέοις* statt *μεγάλοις* würde den Raum nicht füllen. — 13 *ἄθλω K . εἰς* L. — 16 *Ω O . . Σ συν.* zu Anfang L. — 17 kürzeste Zeile mit 52 Buchstaben. — 18 *θεωρικOI* D., *θεΑΡΙΣΤ* R., *ΟΕΩΡΙΡ* L. — 19 von D. ausgelassen und irrig nach 20 eingesetzt. — 21 längste Zeile mit 62 Buchstaben. — 22 *. O . . . ΟΥΣΩΡΟ. ΤΗΝΙΙ* L. — 23 *διατάΣαι* L.

Der neugewonnene Text ist oben (S. 113) auf das Jahr 77 v. Chr. datiert. Es scheint nämlich so gut wie keinem Zweifel zu unterliegen, daß er zu dem ilischen *σύμφωνον καὶ ὁμόλογον ταῖς πόλεσιν ὑπὲρ τῆς πανηγύρεως* der Athena Ilias von

Digitized by Google

diesem Jahre gehört, dessen Kopf gleichfalls, wie unser rechtsseitiges Bruchstück, im ilischen Tempelbrunnen Ba gefunden und von Brückner S. 454, XV (463, 7) veröffentlicht ist (Photographie des Abklatsches Beilage 60; Dittenberger, OGI 444; IGR IV 197). Er ist im Interesse des Lesers, auf Wunsch der Redaktion, auch hier abgedruckt (Beilage, A).

Den Schriftcharakter des erhaltenen ilischen Bruchstücks von B erklärte Brückner bereits vor Jahr und Tag für dem des *σύμφωνον* A sehr ähnlich; seine Abklatsche scheinen die Möglichkeit und Wahrscheinlichkeit der gleichen Hand nur zu bestätigen. Hier wie dort die gleichen Spatien vor den Hauptabschnitten (Z. 6. 9. 16), die sonst in den neuen Text nach bloßer Vermutung absichtlich nicht eingeschaltet sind; die alten Abschriften haben sie in B bis auf Z. 6 nicht berücksichtigt. Die Buchstabenzahl der einzelnen Zeilen bewegt sich auch im *σύμφωνον* A zwischen 53 und 62, bis auf die Überschrift Z. 1 mit ihren großen Lettern und die auffällig gedrängt geschriebenen Zeilen 4—7 (63—67 Buchstaben). Besonders wichtig ist Brückners Hinweis, daß die Verwitterung auf beiden Stücken, A und B, am rechten Rande auf etwa 10 cm hin stärker ist als weiter der Mitte zu, daß also beide unter der selben Traufe gestanden haben müssen. Während das *σύμφωνον* A sich im Konstantinopler Museum befindet, ist das ilische Fragment von B nach freundlicher durch Schede vermittelter Auskunft von Th. Macridy-Bey leider nicht dorthin überführt; man darf aber annehmen, daß es in den Dardanellen lagert, und darf von der Konfrontation der beiden Steine den endgültigen Beweis ihrer Zusammengehörigkeit erwarten.

Denn für sie spricht durchaus auch der Inhalt der neugewonnenen Inschrift. Für ihn ist gerade *ὑπὲρ τῆς πανηγύρεως* der passendste, knappste Titel, der sich ausdenken läßt. Und wie in den ersten Zeilen des *σύμφωνον* A die pekuniären Nöte und Bedrängnisse der Bundesstädte den Grundton abgeben, so sehen wir auch in den Bestimmungen unserer Inschrift B vor allem das Bestreben hervortreten, den Verpflichtungen gegen die *θεός* mit möglichst vermindertem Kostenaufwande nachzukommen. Wichtig und eigentlich ausschlaggebend scheint schließlich die zeitliche Verordnung B 18 *ὑπὸ τὰ δέκα ἔτη* zu sein: das sind die 10 Jahre, von denen gleich zu Anfang des *σύμφωνον* A 14 in der Fassung *ἐφ' ἔτη δέκα* die Rede ist; zu *ὑπὸ — ἔτη* vgl. *ὑπὸ ἡμέρας τρεῖς*

Digitized by Google

Ath. Mitt. XXIV 1899 S. 451, 8 (Br. S. 468, 43). Die Folgen des mithradatischen Krieges und der sullanischen Kontributionen offenbaren sich in dieser finanziellen Zerrüttung, um deren Linderung willen sich der römische Quästor L. Iulius L. f. Caesar zu der Tagung der πόλεις des ilischen Koinons eingestellt hatte oder vielmehr deren Berufung veranlaßt haben wird (vgl. außer Brückner Dittenberger, OGI 444 Anm. 15). Das Fragment bei Dörpfeld, Troja 1893 S. 136, 5 (Br. S. 463, 6; IGR IV 193) gibt von einem früheren Versuche des Koinons aus dieser Zeit Kunde, vor allem durch einen weitgehenden Schuldenerlaß in geregelte Verhältnisse zurückzukehren. Daß selbst die Sicherheit der Stadt Ilion noch im Jahre 80/79 gefährdet war, ob nun durch Piraten oder andere Räuberbanden, zeigt das ilische Psephisma für *Νίκανδρος Μηνοφίλου*, der auf Befehl des Prokonsuls C. Claudius P. f. Nero den Schutz der Stadt mit einer Truppe von Poimanenern übernommen hatte (Br. S. 466, 32; OGI 443; IGR 196; vgl. Lolling, Ath. Mitt. IX 1884 S. 30).

Z. 1 unserer Inschrift hat *στέφανον ἀριστεῖον* Francke erkannt (S. 446), unter Verweis auf die parische Ehreninschrift IG XII 5, 274, 4. Ein solcher *στέφανος χρυσοῦς ἀριστεῖα τῆς θεοῦ* wurde an den attischen großen Panathenaia der Athena geweiht, für uns erst seit 402 v. Chr. nachweisbar (d. Z. LVII 1922 S. 97). Seit 425 schickten die Athener ebensolchen zur delischen Penteteris (Homolle, BCH XV 1891 S. 155 Anm. 4; Dürrbach zu IG XI 2, 154 A 62). Die attischen Kleruchen auf Samos folgten dem Beispiele der Mutterstadt mit einer gleichen Kranzspende an den pythischen Apollon, 334 v. Chr. (Syll.[3] 276). Wie in Paros später selbst ein Privatmann, so wird schon c. 280 Ptolemaios Philadelphos von den Nesioten mit einem gleichnamigen Kranze geehrt (Syll.[3] 390, 44). Für *ἀριστεῖα, ἀριστεῖον* in Verbindung mit *στέφανος* sei auf Dittenberger verwiesen, Syll.[2] 586 Anm. 15, OGI 248 Anm. 18 und 771 Anm. 10, wo auch weitere Beispiele gleichlautender Ehrungen fürstlicher Persönlichkeiten des II. Jahrhunderts v. Chr., der Rhodier durch Athen usw. angeführt sind.

Es erscheint selbstverständlich, daß der ilische Kranz Z. 1, wie in Athen, für die Ehrung der Athena selbst bestimmt war; gleich so manchem anderen Brauche werden auch diesen die ilischen von den athenischen Panathenaia übernommen haben. Die Bestätigung gibt nach Brückners Ergänzung (S. 579) der ilische Volksbeschluß zu Ehren von Antiochos I. Soter OGI 219, 40 (Br. S. 464, 16):

Digitized by Google

ob vielmehr Antiochos III. in dem [*εὐεργέτης καὶ σω*]*τὴρ τοῦ δήμου* zu erkennen sei, tut für uns hier nichts zur Sache (Sokoloff, Klio IV 1904 S. 101; Laqueur, *Quaest. epigr. et papyrolog.* 1904 S. 80 Anm. 1). Z. 38—41 lauten nach Dittenberger:

— — — — *ἀναγορεῦσαι δὲ καὶ ἐν* [*τῆι πανηγύρει ἐν τῶι*]
γυμνικῶι ἀγῶνι τὸν ἀγωνοθέτην καὶ τοὺς σ[*τρατηγούς, ὅτι*
αὐτὸν ἡ πό]-
40 *λις καὶ αἱ λοιπαὶ πόλεις στεφαν*(*οῦ*)*σιν τῶιδε* [*τῶι στεφάνωι*
εὐσεβοῦντα περὶ τὴν Ἀθηνᾶν τὴν]
Ἰλιάδα, τὴν ἀναγγελίαν ποιουμένους κτλ.

Gegen diese Fassung spricht unmittelbar, daß Z. 40 um 17 resp. 18 Buchstaben länger ist als Z. 38. 39, ferner daß Z. 40 der Stein *στεφανῶσιν* bietet; vor allem aber inhaltlich, daß vorher von einer Kranzehrung des Königs überhaupt nicht die Rede ist, sondern allein von einer *εἰκὼν χρυσῆ ἐφ' ἵππου*, um deren *ἀναγόρευσις* es sich also handelt. Brückner hat nun nach einem Abklatsche zweifellos richtig, wovon ich mich überzeugen durfte, Z. 40 nach *τῶι* nicht *δε*, sondern **A** gelesen und hat danach, zu kleinem Teil im Anschluß an Boeckh, vorgeschlagen:

— — — — — — *καὶ τοὺς σ*[*τρατηγούς, ὅταν ἥ τε πό*]-
40 *λις καὶ αἱ λοιπαὶ πόλεις στεφανῶσιν τῶι ἀ*[*ριστείωι τὴν Ἀθη-*
νᾶν τὴν]
Ἰλιάδα κτλ.

Es ist aber kaum glaublich, daß *ἀριστεῖον* allein den Athenakranz habe bezeichnen können. Es bleibt wohl nichts anderes übrig als *τῶι ἀ*[*ριστείωι στεφάνωι . . .*] einzusetzen, obwohl sich auch die Voranstellung von *ἀριστείωι* meines Wissens nur durch Inschr. v. Pergamon 256, 19 (c. 100 v. Chr. nach C. Paepcke, *De Perg. litteratura*, Rostock 1906 S. 21) und durch Polybios XVI 26, 9 (Exzerpt; vgl. krit. App.) belegen läßt; denn die Formulierung IG II 698, 9 ff. *ἀριστεῖον ἐπὶ τοῦ δεῖνος στέφανος, σταθμὸν . . .* erweist im Gegenteil *ἀριστεῖον* besonders klar als *substantivum sui iuris* (Dittenberger). Nach den beiden genannten Beispielen hat aber trotz Dittenbergers zuletzt v. Hiller (Syll.[3] IV S. 235) mit der eventuellen Scheidung von *ἀριστεῖον* und *ἀριστεῖος* zweifellos recht, so daß, nach unserer Inschrift, der Substantivcharakter von *ἀριστεῖον* gelegentlich schon ziemlich früh verblaßt und in Vergessenheit geraten ist; er kam ja untrüglich nur im Nominativ zum Aus-

Digitized by Google

druck. [Vgl. *ἀριστείου ἀργυροῦ* Br. S. 458, XIX (468, 44) Z. 8. 10.]

Um nicht noch einmal auf die Stelle zurückkommen zu müssen, sei schon hier bemerkt, daß Z. 38 statt *ἐν* [*τῇι πανηγύρει* —]: *ἐν* [*τοῖς Παναθηναίοις* —] zu lesen sein wird; Brückners Ergänzungen Z. 38—40 scheinen mir daher so abzuwandeln:

— — — *ἀναγορεῦσαι δὲ καὶ ἐν* [*τοῖς Παναθηναίοις ἐν τῶι*] *γυμνικῶι ἀγῶνι τὸν ἀγωνοθέτην καὶ τοὺς σ*[*τρατηγούς, ὅταν ἥ τε τῶν Ἰλιέων πό*]-

40 *λις καὶ αἱ λοιπαὶ πόλεις στεφανῶσιν τῶι ἀ*[*ριστείωι στεφάνωι τὴν Ἀθηνᾶν τὴν*]

Ἰλιάδα, τὴν ἀναγγελίαν ποιουμένους κτλ.

ἀναγορεῦσαι Z. 38 nimmt Z. 34 ff. [*στῆσαι δὲ αὐτοῦ εἰ*]*κόνα χρυσῆν — — καὶ ἐπιγράψαι* auf, so daß die Statue selber nicht nochmals erwähnt zu werden brauchte. Die Buchstabenzahl Z. 38—40 (59. 61. 62) entspricht der Wiederherstellung von Z. 43—47 (54—63) durch Holleaux, Rev. des ét. anc. V 1903 S. 205.

Auch an den Panathenaia Athens fand stets die Verkündigung der Ehrenkränze *τῶι γυμνικῶι ἀγῶνι* statt (Kirchner, IG II² 4 S. 62); wir werden folgern dürfen, daß auch mit der Ehrung Athenas am gymnischen Agon Athen Ilion vorangegangen war.

Z. 1 zu Ende ist die *πομπή* ergänzt, weil sie zur und vor die *θυσία* gehört. Die *θυσία* Z. 2 ist aus der Bestimmung über den Ankauf der Opferrinder Z. 3 f. zu erschließen. Aus den Resten eines Königsbriefes erfahren wir, daß dieser Herrscher der Athena Rinder samt Hirten gestiftet hatte und daß er nun *χώρα* gekauft habe, zweifellos in gleicher Absicht (CIG 3605; Le Bas-Waddington 1038; Br. 469, 46). Im Jahre 89/8 v. Chr., also zwölf Jahre vor dem *σύμφωνον*, ehrte der Demos von Ilion den Censor L. Iulius L. f. Caesar, *ἀποκαταστήσαντα τὴν ἱερὰν χώραν τῆι Ἀθηνᾶι τῆι Ἰλιάδι καὶ ἐξελόμενον αὐτὴν ἐκ τῆς δημοσιωνίας* (Br. S. 453, XIV u. 470, 56; OGI 440; IGR 194; Dessau 8770); auch seine Tochter Iulia erhielt eine Ehrenstatue (CIG 3608 b, S. 1130; Br. S. 470, 57; IGR 195), und wir dürfen annehmen, daß die Städte im Jahre 77 mit besonderer Freude seinen Sohn L. Iulius L. f. Caesar als römischen Quästor bei den Verhandlungen *ὑπὲρ τῆς πανηγύρεως* begrüßt haben werden.

Angesichts des Opfers eines weiteren einzelnen Rindes, voraus-

Digitized by Google

sichtlich [κατὰ τὸν πάτρι]ον [νόμ]ον, Z. 4 f. regt sich der Gedanke, ob hier nicht das berühmte eigenartige Opfer an Athena Ilias gemeint sei, das sich also damals auf ein einzelnes Opfertier beschränkt hätte, bei dem die zu opfernde Kuh an einem Baume oder Pfeiler aufgehängt wurde und in diesem Zustande den Todesstich empfing (v. Fritze, Troja u. Il. S. 514; Brückner S. 563; Stengel, RE *Ἰλίεια*; v. Wilamowitz, Ilias und Homer S. 394). Brückner erinnerte (S. 565) an OGI 219, 28: *τῇι μὲν Ἀθηνᾶι συντελεσάτωσαν τὴν νομιζομένην καὶ πάτ[ριον θυ]σίαν.* Zeus Polieus und *πάντες θεοί* sind Z. 5 ohne sichere Gewähr, besonders nach OGI 219 und der Hermias-Urkunde (s. u. S. 124), eingesetzt.

Es folgen Z. 6—16 Verordnungen über den Agon. An Franckes *ἄλειμ[μα* Z. 6 kann man nach den heutigen reichen Belegen nicht, wie einst Boeckh, zweifeln. Hier tritt uns zum ersten Male die stereotype Formel *οἵ τε ἀγωνοθέται καὶ οἱ σύνεδροι ἀρτιζόμενοι πρὸς τὴν μέλλουσαν πρόσοδον* entgegen; über die Bedeutung kann kein Zweifel obwalten: Agonotheten und Synhedroi sollen sich für die betreffende Ausgabe der in Aussicht stehenden Einnahme anpassen. Unter den in den Lexika für *ἀρτίζειν* angeführten Beispielen läßt sich Diod. XIV 20, 3 gut vergleichen: *πανοῦργος γὰρ ὢν τὴν φύσιν καὶ πρὸς τὸ τῆς τύχης ἄδηλον ἀρτισάμενος.* Über *ἀρτίζειν* und Komposita als ionisches Sprachgut s. Mayser, Gramm. der gr. Pap. 1906 S. 20; Bechtel, Gr. Dial. III S. 186, 17. Über die jetzt erwiesene Verschiedenheit von *ἀγωνοθέται* und *σύνεδροι* vgl. u. S. 126.

Θυμελικός und *ἀκροάματα* eröffnen Z. 7 den Agon. Für jenen sei nur auf J. Frei, *De certam. thymelicis* Basel 1900 verwiesen; zu *ἀκροάματα* auf Mau, RE und Crönert, Wörterbuch u. d. W.; vgl. z. B. Syll.[3] 589, 45 (196 v. Chr.). 698, 20 (128/7). 1042, 24 (II/III. Jhdt. n. Chr.).

Ἀγὼν γυμνικὸς καὶ ἱππικός schließen sich Z. 10 an, in der üblichen Abfolge. Daß *ἐν τοῖς μεγάλοις Παναθηναίοις* zu ergänzen sei, wurde schon betont (S. 115). Über die *Παναθήναια* ist nachher ausführlich zu handeln. Leider fehlen nähere Angaben, die festzustellen ermöglichten, ob auch, wie anzunehmen, das Spielprogramm von Athen (d. Z. LVII 1922 S. 80) beeinflußt war. Während das der großen Panathenaia aufrecht erhalten wird, ist Z. 11 bestimmt, für die *μικρά*, soviel wie möglich sei, *ἐξαιρεῖσθαι*, auszuwerfen (v. Hiller, Syll.[3] IV S. 330). Hinter diesen

Digitized by Google

Ausgaben sollen die für die *ἆθλα* und für die *σύνοδοι* der *ἄρχοντες*, *σύνεδροι* und der *λοιποί* zurücktreten, Z. 13—16, *ἀφαιρουμένων πρῶτον εἰς τὰ προγεγραμμένα;* denn man mag doch nicht glauben, daß die Kosten für die *σύνοδοι* allem anderen voranstehen sollten; *ἀφαιρουμένων* wie z. B. in der Stiftungsurkunde des Eudemos von Milet: *τὸ δὲ λοιπὸν τοῦ ἐξαιρεθέντος εἰς ταῦτα ἀφαιρουμένων τῶν μισθῶν λαμβάνοντες κτλ.* (Syll.[3] 577, 68). Die *ἄρχοντες* sind die der Bundesstädte, von denen es *σύμφωνον* A 18 heißt: *ἐὰν δέ τινες τῶν πόλεων — — [ἢ μὴ ἀποπέμ]πωσιν τοὺς ἄρχοντας ἢ τὰς θυ[σίας εἰς τὴν πανήγυριν.* So waren *ἀγορανόμοι* der einzelnen Städte an der Panegyris tätig, Syll.[3] 596, um 200 v. Chr.(?); s. u. S. 122 f. Vgl. auch *τῶν ἀρξάντων* IGR 193, 7 (o. S. 117).

Z. 16 f. folgen Anordnungen über die Entsendung von *θεωροί*, die wie früher durch die Städte erfolgen soll. Daß Z. 18 von *θεωρικά* in der Bedeutung von Mitteln, die früher auch für die *θεωροί* von seiten des Koinons ausgeworfen waren, gehandelt ist, dürfte nach dem Zusammenhange klar sein, ebenso daß sie für zehn Jahre gesperrt wurden (s. o. S. 116). Wir werden gleich sehen, daß man vielleicht versucht hat, den *θεωροί* auf einem Umwege doch Gelder zukommen zu lassen. Mit den *ἀπαρχαί* Z. 19 sind die Gaben gemeint, die den Theoren in der Fremde für die Gottheit mitgegeben wurden, in deren Dienste sie ausgesandt waren (P. Boesch, *Θεωρός* 1908 S. 77. 104).

Die letzten Zeilen 19 ff. gelten etwa notwendig werdenden *πρεσβεῖαι*. Die Höchstzahl von drei Gesandten wird festgesetzt. Aber sie stehen erst in zweiter Linie, denn in der vorausgehenden Lücke müssen Leute genannt gewesen sein, die *κατ' ἐνιαυτόν* bestellt wurden, die nicht eigentliche *πρεσβευταί* waren, aber doch deren Aufgaben erfüllen konnten. Es handelt sich offenbar auch hier um eine Sparmaßnahme. Nach langem Hin und Her hoffe ich dem Sinne nach mit *[ἢ τρισὶν τῶν θεωρῶν τῶν κ]ατ' ἐνιαυτόν* das Richtige getroffen zu haben. Über politische Nebenaufträge, die die Theoroi gelegentlich mit auf den Weg bekamen, haben Poland (*De legationibus Graec. publicis* Leipzig 1885 S. 26) und Boesch (a. O. S. 51) gehandelt; ein *πρεσβευτὴς καὶ θεωρός* Inschr. v. Priene 108, 230. *[Θεω]ροῖς* würde Z. 22 Schluß und Z. 23 Anfang genau ausfüllen. Es wäre so auch eine Möglichkeit vorhanden gewesen, die *θεωροί* für den Wegfall der *θεωρικά* etwas schadlos zu halten.

Digitized by Google

Ob ein freundlicher Zufall uns noch weitere Fragmente des *σύμφωνον καὶ ὁμόλογον ταῖς πόλεσιν ὑπὲρ τῆς πανηγύρεως* vom Jahre 77 v. Chr. schenken wird? Eine Anzahl ilischer Weihinschriften, wie es scheint alle augusteischer Zeit, nennt als Stifter: *Ἰλιεῖς καὶ αἱ πόλεις αἱ κοινωνοῦσαι τῆς θυσίας καὶ τοῦ ἀγῶνος καὶ τῆς πανηγύρεως* (Br. S. 463 f., 8—13; 8. 9 = IGR 201. 200); ihrer drei gelten ilischen *κανηφορήσασαι* und lassen wieder einen Zusammenhang mit den Panathenaia Athens erschließen. Über *θυσία* und *ἀγών*, über die *θεωροί* des ilischen Festes handelt der neue Teil des *σύμφωνον*, B; für die *λοιπὴ πανήγυρις* (OGI 6, 24) wird das verlorene Schlußstück die Bestimmungen gebracht haben. So wird Syll.[3] 596 (o. S. 121) ein Agoranomos aus Parion geehrt, der, für die Panathenaia bestellt, glänzend *[μετὰ τῶν συ]ναρχόντων* sein Amt versehen und sich besonders dadurch verdient gemacht hatte, daß er für einen Arzt gesorgt hatte, *τὸν θεραπεύσαν[τα πάντας? τοὺς ἀσθε]νοῦντας ἐν τῇ παν[ηγύρει.* Das *σύμφωνον* wird, wie über so manches andere, auch über diese *ἀγορανόμοι* noch das Nötige gebracht haben.

Daß diese ilische Panegyris die der Panathenaia war (Dittenberger, OGI 444 Anm. 1), wie bisher stillschweigend vorausgesetzt wurde, ist jetzt vollends durch die Anordnungen über die großen und kleinen Panathenaia in dem neuen *σύμφωνον*-Fragmente *ὑπὲρ τῆς πανηγύρεως* selber sichergestellt (B 10 ff.). In die Gründungsjahre des troischen Koinons und dieser Panegyris führen die Ehrenbeschlüsse der Synhedroi für *Μαλούσιος Βακχίου Γαργαρεύς*, Syll.[3] 330 (Michel 522; Br. S. 463, 2; Z. 11 *ὅσων* mit Wilhelm, GGA 1903 S. 785, und Z. 43 *ἀ[τόκους]* statt *ἀ[τόκοις]*). Es handelt sich um die Zeit nicht lange vor und nach 306 v. Chr., da Antigonos, *βασιλεύς* Z. 24, den Königstitel Z. 9 noch nicht führt. Die *κατασκευάσμα[τα τοῦ ἱεροῦ καὶ τῆ]ς πανηγύρεως* werden erwähnt (Z. 4. 39), der Bau des *θέατρον* (10. 39), der *σκηνή* (28). Malusios wird nach dem ersten und zweiten Beschlusse *ἐν τῶι γυμνικῶι ἀγῶνι* bekränzt (15. 32); im vierten wird außer der Bekränzung beschlossen: *καλεῖν δὲ α[ὐτὸν καὶ] εἰς προεδρί[αν Παναθηναί]οις ἐν τοῖς ἀγῶσιν ὀνομαστεί* (50), nach Wilhelms Ergänzung, die wir jetzt als sicher bezeichnen dürfen. Es erscheint möglich, daß das Fest zur Zeit der ersten Beschlüsse noch nicht *Παναθήναια* hieß; es läßt sich aber nur vermuten, da die Panegyris die Panathenaia in sich schloß. Um

Digitized by Google

300 heißt es entsprechend in dem ilischen Ateliebeschlusse für die vier Söhne des Tenediers Aristoxenos: *παραλεῖν δὲ καὶ ἐν τοῖς Παναθηναίοις εἰς προεδρίαν ὀνομαστεὶ πατρόθεν* (Syll.[3] 355, 17; Br. S. 465, 23). In dem ilischen Volksbeschlusse zu Ehren Antiochos des I. oder III. ist bereits vorher *ἐν [τοῖς Παναθηναίοις* statt *ἐν [τῆι πανηγύρει* eingesetzt worden (OGI 219, 38; o. S. 119).

CIG 3598, 8 (Fröhner, Louvre 101; Br. S. 465, 24; und in den Arbeiten über internationale Schiedsgerichte von Sonne, Bérard, Raeder, Tod, ohne Förderung), nach der Schrift wieder um 300 (Br.), ist von Boeckh *Παναθηναίοις τοῖς] νέοις ἐν τῶι γυμνικῶι ἀγῶνι* ergänzt. Er berief sich auf CIG 3620, 2 (Br. S. 473, 86): *— τὰ ἀχθέντα [— — — | α καὶ νέα Παναθ[ήναια | ἐπὶ ἀγωνοθέτου κτλ.; quippe (Παναθήναια) νέων cognomentum retinuerunt etiam multis post institutionem saeculis: nam titulus n. 3620 admodum recens est, secundi vel tertii post Christi natales saeculi;* er wird in der Tat nach 212 fallen, da Agonothet, Stifter und *παιδοτρίβης* alle drei *Αὐρήλιοι* heißen. Holleaux (Rev. des ét. gr. IX 1896 S. 368 Anm. 3) hat in die Lücke Z. 2 *[μεγάλ|α* eingesetzt, *ex certissima restitutione* nach Dittenberger (Syll.[3] 596 Anm. 8), obwohl *μεγαλ* die Lücke nicht zu füllen scheint, und hat auf Grund vor allem des ersten Zeugnisses auch in dem schon wiederholt genannten (S. 121 f.) Synhedrionbeschluß für den Agoranomos aus Parion Syll.[3] 596, 7 f., unter Billigung v. Hillers, *εἰς τὰ | νέα Παναθή(ν)]αια ἐπὶ ἀγωνοθετῶ|ν τῶν περὶ] κτλ.* ergänzt.

Wir haben nun das Fest schon um 300 v. Chr. wiederholt als *Παναθήναια* bezeichnet gefunden; da kann das Zeugnis aus dem III. Jahrhundert nach Chr., über eine vorauszusetzende damalige Umgestaltung der Spiele, natürlich überhaupt nicht mitsprechen. Die Majuskelabschrift Ph. E. Legrands von dem Steine aus Parion (BCH XVII 1893 S. 550, 48) gibt zu erheblichen Bedenken Anlaß (v. Hiller); man wird um so weniger zaudern, für *νέα μεγάλα* einzusetzen, als Z. 8 auch nach Holleaux' Ergänzungen 2 – 4 Buchstaben weniger als die umgebenden zählt. Es ist an und für sich nicht glaublich, daß ein Fest ein Jahrhundert oder mehr, nach den obigen, freilich sehr unsicheren Datierungen, als neu fortgelebt habe. Bleibt CIG 3598. Sind die *Παναθήναια τὰ νέα* von Boeckh mit Recht eingeführt, so wird jener Schiedsspruch in der Zeit bald nach ihrer Stiftung erfolgt sein; ob aber nicht

Digitized by Google

statt *νέοις* auf dem Steine *Παναθη]ναίοις* stand oder steht? Als übliche offizielle Namen haben nur *Παναθήναια, τὰ μεγάλα* und *τὰ μικρὰ Παναθήναια* zu gelten.

Bei den Erörterungen über die Athena Ilias hat auch das 'Panathenaion' in der Stiftungsurkunde des Hermias Z. 16. 18, nach Brückner (Tr. u. Il.) um 200 v. Chr.[1]), eine Rolle gespielt (CIG 3599; Fröhner, Louvre 37; Michel 731; Br. S. 466, 34; Laum, Stiftungen II S. 75, 65). Es ist nach Boeckh das Temenos der Göttin gewesen (S. 889b), nach Nilsson ihr Tempel (Gr. Feste 1906 S. 93). Es ist ein besonderes Verdienst Brückners, schon vor 25 Jahren (vgl. Arch. Anz. 1900 S. 103) zu der von Boeckh verworfenen Beziehung der beiden Stellen auf einen ilischen Monat Panathenaios zurückgekehrt zu sein. Das Heiligtum hat von Anbeginn an *τὸ ἱερὸν τῆς Ἀθηνᾶς* geheißen, auch im *σύμφωνον* A 5, um nur ein Beispiel anzuführen. Brückners damalige Herstellung der Inschrift (seither weiter gefördert) liegt mir als Manuskriptdruck vor; Z. 16—20 der Urkunde werden hier mit seiner freundlichen Erlaubnis abgedruckt:

16 *τὸν διμήνου τό]κον. Ἀπὸ δὲ τῆς προσόδου γίνεσθαι ἀνὰ*
πᾶν ἔτος ἐν τῶι Παναθη-
ναίωι μηνὶ τῆι πρώ?]τηι τῶν Ἰλιακῶν πομπὴν καὶ θυσίαν
τῆι Ἀθηνᾶι. Τοὺς δὲ ταπε-
ζίτας δοῦναι ἑκάστ?]ου ἔτους ἀπὸ τῆς προσόδου τῆι ἑνδε-
κάτηι ἐν τῶ(ι) Παναθηναίω[ι
μηνὶ τοῖς ἀφ' ἑκάστη]ς φυλῆς αἱρεθησομένοις φυλάρχαις
[κ]ατὰ φυλὴν δραχμὰς ἑκα-
20 *τὸν εἴκοσι καὶ ἑπ]τὰ τριώβολον ἀτριακοστολογήτο[υς] καὶ τὸ*
ἥμισυ ἀργύριον.

Z. 16 ist Boeckhs Ergänzung wiederhergestellt. — 17 Brückner. — 18 *δοῦναι* statt *διδόναι* Br. — 19 *μηνί* Br. — 20 Zahl von mir eingesetzt. Das Grundkapital beträgt 15000 Dr., zu ihm werden 10% Zinsen für 2 Monate geschlagen = 15250 Dr.; deshalb ist Z. 16 *τὸν διμήνου τό]κον* richtig. Nun hat Dittenberger OGI 212, 14 f. (Br. 464, 15) durch Ergänzung 12 Phylen für Ilion gewonnen; $^1/_{12}$

1) Brückner setzt jetzt die Urkunde nach dem Schriftcharakter später an, c. 150 v. Chr. Es wäre sehr zu wünschen, daß er recht bald die von ihm gerade auch auf Grund der Schrift erschlossene Abfolge der ilischen Urkunden vorlegen könnte.

Digitized by Google

von 1525 Dr. = 127 Dr. ½ Ob., und die genaue Ausfüllung der Lücke Z. 20 bestätigt umgekehrt Dittenbergers Vermutung. Die Aufrundung des halben Obolos auf ein *τριώβολον* konnte ohne weiteres erfolgen, da am Zahltag, dem 11. Panathenaios, das Kapital schon wieder 10 Tage Zinsen getragen hatte. [Brückner weist darauf hin, daß Br. Keil zu IG XII 5, 112 S. 33 bereits 1903 durch Rechnung die Zahl Z. 20 gefunden und 12 Phylen erschlossen hat; Dittenbergers Ergänzung OGI 212, 14 kannte er noch nicht. Seine Erklärung des Plus von 5 Drachmen (12 × 127 Dr. 1 Triob. = 1530) ist irrig, weil er fälschlich annahm, daß Wilhelm, GGA 1900 S. 101, Z. 20 *ἀτριακοσιολόγιστον* gelesen habe.]

Die Panathenaia sind zweifellos im Monat Panathenaios gefeiert worden. Da die *τραπεζῖται*, die das Stiftungskapital von 15000 Dr. erhalten, dieses nach zwei Monaten um die Zinsen dieser zwei Monate vergrößert ihren Nachfolgern mit 15250 Dr. übergeben sollen, damit sie als Stammkapital fortan mit 10 % verzinst werden, und da die jährlichen Zinsen im Panathenaios fällig sind, ist ohne weiteres klar, daß sie vom 1. Panathenaios an liefen und daß mit dem Panathenaios das neue Finanzjahr begann. So sind auch die ilischen Panathenaia, wie die Athens, im ersten Monate des Jahres begangen worden. Und nicht nur das; wie Athens Panathenaia im Juli/August (Hekatombaion) gefeiert wurden, so auch die Ilions; denn Brückners Vermutung, daß der uralte Tauschmarkt in den Ebenen des Simoeis und Skamandros, im Juli/August nach Leafs Berechnung, in der Panegyris der Athena Ilias wiederaufgelebt sei, scheint schlagend (Arch. Anz. 1925 Sp. 231). Aus der Feier der *Ἴλιακά* um den 12. des Monats werden wir weiter folgern dürfen, daß die Panathenaia selber, wieder wie in Athen, auch in Ilion erst gegen Ende des Monats gefeiert worden sind.

Boeckh hat die Möglichkeit, in *Παναθήναιος* einen Monatsnamen zu erkennen, wegen der eigenartigen Abfolge von Tag und Monat *τῇι ἐνδεκάτηι ἐν τῶι Παναθηναίωι μηνί* abgelehnt. Die meines Wissens einzige sonst noch erhaltene Monatsdatierung aus Ilion ist, um alle Bedenken zum Schweigen zu bringen, genau ebenso formuliert (OGI 212, 11): *τῇι δωδεκάτη]ι ἐν τῶι μηνὶ τῶι Σελευκείωι.* Dittenberger (a. O. Anm. 16 und 55 Anm. 15) hat besonders auf die berühmte Stelle Thuk. II 15, 5 verwiesen: *ᾧ τὰ ἀρχαιότερα Διονύσια τῇ δωδεκάτῃ ποιεῖται ἐν μηνὶ Ἀνθεστηριῶνι* ([*τῇ δωδεκάτῃ*] Hude nach Torstrik).

Digitized by Google

Es ist gegeben, daß wie der Seleukeios auch der Panathenaios eine Neuschöpfung war aus der Zeit, um das Jahr 306, als ein ilisches Athenafest zum Bundesfest umgewandelt oder dieses neugegründet wurde.

Es sind im Verlauf wohl alle Stellen zu Wort gekommen, die für Panegyris und Panathenaia deutliches Zeugnis ablegen. Einige Fragmente lassen leider nur mehr ahnen, daß einst von jenen die Rede war. So Br. S. 465, 22, wo Z. 8 *καὶ τὰ περὶ τῆς π[ανηγύρεως* gestanden haben wird, da vorher das *ἱερόν* genannt ist (s. A. Reinach, Rev. épigr. I 1913 S. 168; der wenig überzeugende Ergänzungsversuch berücksichtigt nicht, daß nach C. Curtius links Rand war). Vgl. noch Br. S. 467, 40 p: Z. 4 *ἐν*] *τῇ πα*[*νηγύρει*, Z. 5 *η πανη*[*γυρ*; Hicks, Journ. of hell. st. XXVII 1907 S. 226, 1 Z. 3: *ἐν τ*]*ῇ πανηγύρει τῶ*[*ν* | [*Παναθηναίων*. Das Fragment eines Inventarverzeichnisses, gefunden in den Ruinen einer Moschee in Aktschikiö (auch nach C. Curtius, 1870), hat Lolling mit Recht auf den Tempel der ilischen Athena bezogen (Ath. Mitt. IX 1884 S. 69; Br. S. 468, 41).

Während noch Dittenberger (OGI 444 Anm. 6) meinte, daß sich kaum sicher entscheiden lasse, ob Agonotheten und Synhedroi im *σύμφωνον* (A 2 und die Namen 6 ff.) identisch seien oder nicht, ist ihre Verschiedenheit jetzt festgestellt (o. S. 120). Es sind dort von Ilion, Dardanos, Skepsis, Assos, Alexandreia, Abydos und Lampsakos je drei Vertreter aufgezählt, bis auf Skepsis und Lampsakos mit ihrer zwei. Da der erste Ilier *Δημήτριος Ἱπποδάμαντος* Z. 6 bereits Z. 2 als Obmann der Agonotheten, *ἐπὶ ἀγωνοθετῶν τῶν περὶ Δημ. Ἱππ.*, genannt ist, erhebt sich, wenn wir mit Dittenberger in diesen Abgesandten die Synhedroi sehen, die Frage, ob Demetrios gleichzeitig — dieser Meinung war Dittenberger — Synhedros und Agonothet gewesen oder ob etwa außer den Synhedroi auch die Agonotheten mitverzeichnet sind. Wir würden uns zwischen diesen beiden Möglichkeiten für die erste entscheiden müssen, wenn auch Demetrios in diesem Falle bei den Fragen, die die Panathenaia angingen (unser Fragment B 6 ff.), seine Stimme als Agonothet und Synhedros in die Wagschale hätte werfen können. Denn die Synhedroi fassen die Beschlüsse und befinden, wenigstens um 300, auch über die Obliegenheiten der Agonotheten (Syll.[3] 330, 44. 52). Sollte in der Zwischenzeit zwischen Syll.[3] 330 und dem *σύμφωνον* nicht eine Änderung in

Digitized by Google

der Stellung der Agonotheten eingetreten sein, wäre ihr voraussichtliches Mitwirken bei den *προεσβεῖαι* des Synhedrions trotzdem verständlich, wenn für diese tatsächlich in erster Linie die Theoroi in Frage kamen (unser Fragm. B 19 ff.; s. o. S. 121).

Aber handelt es sich im *σύμφωνον* A überhaupt um die *σύνεδροι*? Weder *σύνεδροι* noch *συνέδριον* sind im Präskript genannt, es heißt *σύμφωνον καὶ ὁμόλογον ταῖς πόλεσιν;* die aufgezählten Bürger werden bezeichnet als *ἐπὶ ἀγωνοθετῶν τῶν περὶ Δ.ᶜΙ. — — — — παραγενόμενοι εἰς τὸ ἱερὸν τῆς Ἀθηνᾶς καὶ ἐπὶ τὸν ταμίαν — —, ἐξ Ἰλίου μὲν κτλ . .* In dem neuen Teil werden B 6 ff. gerade für Agonotheten und Synhedroi Bestimmungen getroffen, die sie sich doch schlecht alle selber gegeben haben können; dabei stehen die den Synhedroi seinerzeit untergeordneten Agonotheten voran, doch wohl nicht aus Höflichkeit von seiten der Synhedroi. Auch eine 'außerordentliche Sitzung der Agonotheten', wie Brückner meinte (S. 457), kann deshalb nicht in Betracht kommen, ganz abgesehen von deren viel zu großer Zahl. Ich möchte glauben, daß es sich in diesen außergewöhnlichen, schweren Zeiten um eine ebenso außergewöhnliche Konferenz der Bundesstädte mit dem römischen Quästor gehandelt hat, zu der sie ihre ersten Bürger entsandt hatten, um Organisation und Finanzierung der Panegyris auf eine neue Grundlage zu stellen. Da die Sitzung im Heiligtume der ilischen Athena, im Interesse von Panegyris und Panthenaia, stattfand, wurde die für Panegyris und Synhedrion übliche Datierung *ἐπὶ ἀγωνοθετῶν* (Syll.³ 596, 8) gewählt.

Die Gesamtzahl der Abgesandten der sieben Städte, ob sie nun Synhedroi waren oder nicht, beträgt 19. Es läßt sich nicht beweisen, daß alle Städte vertreten waren (Dittenberger, OGI 444 Anm. 6), aber es ist schwer denkbar, daß sich diese oder jene angesichts so wichtiger Entscheidungen selber ausgeschlossen haben sollte. Aus früherer Zeit sind noch Gargara und Parion als zugehörig zum Koinon bekannt (Syll.³ 330, 596, wo die Liste des *σύμφωνον* A nicht berücksichtigt ist). Sie könnten mit den 7 des *σύμφωνον* die 9 *δῆμοι* des Synhedrions der Kaiserzeit ausgemacht haben (Br. S. 472, 77; IGR 221); aber Sicherheit ist nur von neuen Funden zu erhoffen.

Daß die **Agonotheten** ein Kollegium bildeten, war wieder aus Syll.³ 330, 596 schon vor dem *σύμφωνον* bekannt. Stünde fest, daß in diesem die Städte in offizieller Reihenfolge aufgeführt

Digitized by Google

wären, könnte man versucht sein, aus dem armseligen Fragmente des mit großen Buchstaben geschriebenen Kopfes einer ilischen Urkunde auf ihrer vier zu schließen (Br. S. 468, 40 r):

ἐπὶ ἀγω-νοθ]ετῶ[ν τοῦ
Ἰ]λιέως· Ἡρ[τοῦ
Ἀλε]ξανδρέ[ως· Ἀναξαγόρου? τοῦ Ἀπολλω-
νι]κέτου Ἀ[βυδηνοῦ· τοῦ
Λαμ]ψακην[οῦ

Der Name des Abydeners ist ohne jede Gewähr aus σύμφωνον A 11 (Ἀπ. Ἀν.) eingesetzt. Es wären so von den Städten N. 1 und 5 – 7 der Liste vertreten; aber es bliebe, wie gesagt, denkbar, daß z. B. noch ein Agonothet aus Gargara oder Parion oder sonstwoher oder gar ihrer zwei gefolgt wären. Die ganze Rechnung leidet an der Voraussetzung einer offiziellen Abfolge der Bundesstädte im σύμφωνον und in diesem Fragmente. Das Gegebene wäre, daß jede Stadt einen Agonotheten bestellt hätte; jedenfalls entfiel auch auf Ilion nur einer.

OGI 219, 39 wird nur ein Agonothet, natürlich der von Ilion, genannt, weil die Ehrung des Antiochos allein durch den Demos von Ilion erfolgt (vgl. CIG 3598, 9. 16; Syll.³ 355, 17). Ob auch die übrigen Bundesstädte ihre Sonderehrungen an den Panathenaia verkündigen durften, wird man billig bezweifeln. Ilion als Vorort des Bundes wird jedenfalls stets einen Agonotheten zu stellen gehabt haben.

Daß Panegyris und Panathenaia zusammengehören, steht jetzt fest. Bei den letzten Erörterungen über die ilischen Feste sind besonders die Schwierigkeiten betont, die die Nachrichten über zwei oder nur ein anderes ilisches Fest, die Ἰλίεια, Ἰλιακά dieser Verknüpfung der Panegyris mit den Panathenaia bereiten (Nilsson, Gr. Feste S. 92; Couve und Stengel, Daremb.-Sagl. und RE Ilieia). Nach Nilsson ist ‘Ilieia der populäre, von den Umwohnenden gebrauchte Name ⟨für die Panathenaia⟩, wie die delischen Apollonien gewöhnlich Delien genannt werden’ (S. 93).

Für die Ἰλιακά liegt einzig und allein das Zeugnis der Hermias-Urkunde vor (oben S. 124). Es ist jetzt unmittelbar einleuchtend, daß sie mit den Panathenaia nicht das geringste zu schaffen haben. Während für die Panathenaia, das internationale Fest, die Opferrinder aus den Pachteinnahmen der Göttin angekauft wurden

Digitized by Google

(o. S. 119), wurden an den Iliaka die zwölf Phylenrinder und die übrigen Unkosten für Pompe und Opfer an Athena aus den Zinsen der Stiftung des Hermias bestritten. Sie waren also ein rein städtisches ilisches Fest; der Haupttag wird der 12. Panathenaios gewesen sein (Usener, Kl. Schr. IV S. 448). Es sieht ganz so aus, als ob damals *πομπή* und *θυσία* der Göttin überhaupt erst gestiftet seien. Erster *ἐπιμελητής* der *πομπή* soll auch in Zukunft der *ἱερεὺς τῶν πάντων θεῶν* sein, deren Priesterschaft Hermias zur Zeit seiner Stiftung innehatte. Wohl hatte er der Stadt jenes Kapital zur kultlichen Verwendung nach ihrem Ermessen überwiesen; aber man wird annehmen dürfen, daß diese bei ihrer Entscheidung die eigenen Interessen des Stifters berücksichtigt haben wird. So werden die *Ἰλιακά* das Fest *τῶν πάντων θεῶν* gewesen sein, an denen nun die Hauptgöttin der Stadt, neben dem Zeus Polieus, noch ihre besondere Ehrung erhielt (vgl. O. Höfer, ML Pantes Theoi). Daß Hermias selber die Stiftung im Interesse seines Festes und seines Heiligtumes gemacht habe, ist nicht nur an sich wahrscheinlich, sondern scheint auch an einzelnen Stellen der Urkunde durchzublicken: Z. 2 f. *καὶ πε|ρὶ] ἱεροῦ φιλοδοξίαι*; 4 f. *προαιρούμενός τε καί ἀν[ὰ | πᾶν ἔ]τος τοὺς θεοὺς τιμᾶσθαι*, und so *θεοί* auch Z. 3; 8 f. *αἵ τε | τῶν θ]εῶν τιμαί* (angeführt nach Brückners Lesung). Auch ein Agon fand an dem Feste statt, mit einem Agonotheten gegenüber dem Agonotheten-Kollegium der Panathenaia.

Bei der Frage nach dem ersten Auftreten des Kultes der *πάντες θεοί* macht sich die unsichere Datierung wichtigster ilischer Inschriften besonders unliebsam geltend. Sie dürften zum ersten Male Br. S. 447, I (464, 18; Photogr. Beil. 59) erscheinen, wo Priesterin der Athena Ilias und Priester *τῶν πάντων θεῶν* für einen König Seleukos beten sollen. Der Schriftcharakter scheint zu erlauben, in ihm Seleukos I. zu erkennen; Brückner stellt noch den älteren Sohn Seleukos Antiochos des I. zur Wahl, der zwischen 268 und 266 hingerichtet wurde (vgl. J. Keil - v. Premerstein, Wien. Denkschr. LIV 1911 S. 15). Wenn Brückner seinerzeit in der Inschrift für Antiochos I. (III.), OGI 219, das Priestertum der *πάντες θεοί* vermißte (S. 447), so dürften es Z. 16 f. doch voraussetzen: *ἐπειδὴ ⟨ὁ δῆμος⟩ καὶ πρότερόν τε, καθ' ὃν καιρὸν* ⟨Antiochos I.?; 280 v. Chr.?⟩ *παρέλαβεν τὴμ βασιλείαν, εὐχὰς καί θυσίας ὑπὲρ αὐτοῦ πᾶσι τοῖς θεοῖς διετέλει ποιούμενος* (s. auch Z. 27). Hier scheint es sich aber in der Tat um Antiochos III. zu handeln

Digitized by Google

(s. o. S. 117 f.), wofür Brückner jetzt auch die Schrift ins Feld führt. Jedenfalls liegt es nahe, den Kult der *πάντες θεοί* mit den Seleukiden in Verbindung in bringen (vgl. Br. S. 585), einmal wegen seiner Bevorzugung in ihren Inschriften und dann vielleicht auch wegen der Übereinstimmung des 12. als ihres vermutlichen ersten Festtages mit dem monatlichen Opfertage wieder für einen Seleukos, OGI 212, 8 (nach Dittenbergers Ergänzung); dieses merkwürdige Zusammentreffen fände so wohl am ehesten eine Erklärung. Übrigens scheinen auch hier Brückners jetzige Zweifel an der Identität dieses Seleukos mit Seleukos I. Nikator durchaus anzuerkennen. Es ist ja sehr begreiflich, daß die ersten Herausgeber einer Urkunde sie möglichst früh datieren und so in dem betreffenden Herrscher den ersten oder einen der ersten Namensträger erkennen zu dürfen glauben. Auf die charakteristische Stellung von *πάντες* vor *θεοί* hat Höfer aufmerksam gemacht (ML a. O. Sp. 1552*).

Nilsson hat darauf hingewiesen, daß die Identität von Panathenaia und Ilieia (vielmehr Iliaka) bestätigt würde, wenn Boeckhs Korrektur CIG 2810b 21 (II S. 1112) in einer Inschrift aus Aphrodisias, *Παναθήναια Ἰλιακά*, richtig wäre (S. 93); aber da hat schon Leake 1843 nach einer Abschrift J. P. Deerings aus dem Jahre 1813 die wahre Lesung *ἑβδόμῃ Παναθηναΐδι Παναθήναια* (die Athens) gegeben (vgl. O. Liermann, Diss. Halens. X 1889 S. 88, XVI).

Schwierig bleibt die Entscheidung gegenüber den *Ἰλίεια*. Sie sind inschriftlich nur einmal bezeugt, IG II 1311 (E. Hoffmann, Syll. ep. Gr. 369). Hier sind unter einem Epigramme, dessen wirklich zwingende Erklärung noch nicht gefunden ist, drei Siege verzeichnet: *Ἰλίεια συνωρίδι, Κλάρια ἵπποι, Ἐφέσεια ἵπποι.* Wenn man sich auf Hesych: *Ἰλίεια· ἑορτὴ ἐν Ἀθήναις· ἐν Ἰλίῳι Ἀθηνᾶς Ἰλιάδος καὶ πομπὴ καὶ ἀγών* beruft und mit der Möglichkeit rechnet, daß in den *Ἰλίεια* der Inschrift das attische Fest zu erkennen sei (so auch Nilsson, Stengel), so erhebt dagegen doch die Nachbarschaft der *Κλάρια* und *Ἐφέσεια* berechtigsten Widerspruch. Da von attischen *Ἰλίεια* sonst nichts überliefert ist, hat schon Boeckh, wohl mit Recht, bei Hesych *ἐν Ἀθήναις* gestrichen (II S. 889a). In der Literatur überliefert Athen. VIII 350f, nach Kallisthenes, ein Bonmot des berühmten Kitharöden Stratonikos auf Kosten des Sophisten Satyros: *πυνθανόμενος δὲ ἐν Ἰλίῳ ἐπιδημεῖν αὐτὸν ἐν τοῖς Ἰλιείοις ᾿αἰεί, ἔφησεν, Ἰλίῳ κακά᾽.* Auf die *Ἰλίεια* Ilions wird man auch die Nachricht bei Diog. Laert. V 4, 67,

Digitized by Google

nach Antigonos von Karystos, beziehen müssen, wonach der Peripatetiker Lykon aus Alexandreia Troas *παλαῖσαι λέγεται τά τ' ἐν τῇ πατρίδι Ἰλίεια καὶ σφαιρίσαι,* denn *Ἰλίεια* in Alexandreia selbst klingen doch wenig vertrauenerweckend; die Stelle scheint also letzthin mit Unrecht ganz außer acht gelassen zu werden. Dazu kommt noch Eust. Il. *Δ* 46: *Ἴλιος δὲ νῦν ἱερὰ οὐ μόνον προσηγορικῶς τῷ κοινῷ λόγῳ τῶν πόλεων, ἀλλὰ καὶ διὰ τὰ ἐνταῦθα ἱστορηθέντα ἐνδελεχῆ θύματα* (o. S. 120), *ὧν δηλωτικὰ σὺν ἄλλοις καὶ τὰ Ἰλίεια, ἑορτὴ ἐγχώριος ἐπώνυμος τῇ Ἰλίῳ;* vgl. zu *Δ* 685. Das ist alles.

Man kann sich eigentlich schlecht vorstellen, daß in Ilion zwei so gleichlautende Feste, *Ἰλίεια* und *Ἰλιακά,* nebeneinander bestanden. Das könnte für Identität beider zu sprechen scheinen. Aber die Gleichsetzung ist nach den früheren Ausführungen (S. 128 f.) nicht angängig; wir sahen, daß Athena erst nach 200, c. 150 v. Chr., ihre besondere Pompe und Opfer an den *Ἰλιακά,* dem Feste der *πάντες θεοί,* erhielt. Der Einwurf, daß man diesen Iliaka kaum ein *συνωρίς*-Rennen zutrauen könne, dürfte dagegen nicht schwer wiegen, da die Ilier auch jenem Seleukos (o. S. 130) eine Penteteris mit musischem, gymnischem und hippischem Agone beschlossen haben (OGI 212, 12). Aber, wie die Zeugnisse zeigen, die Ilieia waren ein internationales Fest, im Gegensatz zu den *Ἰλιακά.*

Die Lebenszeit des Kitharöden Stratonikos wird um die Mitte des IV. Jahrhunderts angesetzt (v. Wilamowitz, De tribus carm. Lat. Göttingen 1893/4 S. 16 Anm. 1). Den attischen Stein hat Köhler auf Grund der bekannten Strabonstelle (XIII 26, 593) in die Zeit des Lysimachos verwiesen; nach Kirchners Urteil ließe er sich nach den Schriftformen bis zur Mitte des IV. Jahrhunderts hinaufdatieren. Lykon war c. 300 geboren, c. 270—226 Schulhaupt in Athen (vgl. Syll.[3] 461; 491, 70); als *γυμναστικώτατος* hat er sich natürlich in seinen Jugendjahren bewährt. Die Notiz bei Eustathios ist leider für uns zeitlos.

Daß nur drei wirklich greifbare Zeugnisse, alle drei aus dem IV. und dem Anfange des III. Jahrhunderts vorliegen, ist doch sehr auffällig. Am wahrscheinlichsten ist wohl immer noch, daß das ilische Athenafest ursprünglich den Namen *Ἰλίεια* getragen und als Bundesfest den neuen Namen *Παναθήναια,* nach attischem Vorbilde, um das Jahr 306 herum erhalten habe. Man wird (s. oben Nilsson S. 128) annehmen dürfen, daß die *Παναθήναια* auch weiter-

Digitized by Google

hin noch gelegentlich *Ἰλίεια* als das Fest Ilions genannt worden sind; dieser knappe Name konnte um so eher bevorzugt werden, als die ilischen Panathenaia, zum Unterschiede vor allem von ihrem attischen Muster, sonst leicht eine umständliche örtliche Bezeichnung verlangen konnten. Weil die Stadt kein eigenes Athenafest mehr besaß, wird im II. Jahrhundert der Priester *τῶν πάντων θεῶν* Hermias das Fest seiner Götter, der *πάντες θεοί*, die *Ἰλιακά*, um *πομπή* und *θυσία* für die Stadtgöttin bereichert haben. Die *Ἰλιακά* der *πάντες θεοί* werden seinerzeit, vielleicht schon unter Seleukos I. 281 v. Chr. (o. S. 129; Br. S. 447, I), diesen Namen erhalten haben, damit an Stelle der *Ἰλίεια* wieder ein Fest den Namen der Stadt in sich trage.

Es sei zum Schlusse erlaubt, auch eine eigene Inschrift des schwäbischen Malers, dem die vorstehenden Seiten im wesentlichen ihren Ursprung verdanken, der Vergessenheit zu entreißen. Sie steht als N. 3 mit zwei alten griechischen Inschriften zusammen und lautet: *συμπόσιον | εἰς ἀΐδιον μνήμην | τῆς ἐν Σαλαμῖνι | ναυμαχίας | ΑΩΙΔ*; Linckh hat sie, wie er anmerkt, an einem Feste zur Feier des Jahrestages der Schlacht von Salamis im Oktober 1814 Psitalia gegenüber auf einem Felsen eingehauen. Das Fest, 24 Geladene, im ganzen fünfzig Personen, muß auf die Teilnehmer einen starken Eindruck gemacht haben, denn einer von ihnen, Cockerell, der auch das Datum, den 25. Oktober, notierte, hat es in seinem Tagebuche einer ausführlichen Beschreibung gewürdigt (Trav. in southern Europe and the Levant, 1810—1817, 1903 S. 259). Selbst die Inschrift wird erwähnt (S. 261), 'which will one day be interesting to those who may chance to light upon it a thousand years hence'. Sie reiht sich den schon bekannten antiquarischen Scherzen an, die in dem einzigartigen Thiasos, dem Linckh angehörte, dessen bezeichnendes Symbol die Eule Athenas war, ganz besonders im Schwange gewesen sind (vgl. Ath. Mitt. XXVII 1902 S. 373; Hughes in der zweiten Auflage, I² 1830 S. 161, weiß übrigens auch nichts mehr von der Sappho-Laodameia-Inschrift IG IX 1, 656!).

Linckhs Inschrift wird wohl niemals unbeabsichtigtes Unheil anrichten, wie einst Gropius' Zeus Panhellenios-Inschrift auf Aegina im Tempel der Aphaia (Ross, Archäolog. Aufs. I S. 241; IG IV 1551). Bei Gropius sah Welcker auch jene mit *ἀλητήριος ἀλώπηξ*

Digitized by Google

Digitized by Google

A

Σύμφωνον καὶ ὁμόλογον ταῖς πόλεσιν ὑπὲρ τῆς πανηγύρε
Ἐπὶ ἀγωνοθετῶν τῶν περὶ Δημήτριον Ἱπποδάμαντος Ἰλιέα, sp. *ἔτους ἐνά-*
του, μηνὸς Σελευκείου ὡς Ἰλιεῖς ἄγουσιν, ἐνδημήσαντος τοῦ ταμίου Λευκίου
Ἰ]ουλίου Λευκίου υἱοῦ Καίσαρος, sp. *τάδε ἐποιήσαντο ἐν ἑαυτοῖς ὁμόλογα καὶ*
φ]ωνα παραγενόμενοι εἰς τὸ ἱερὸν τῆς Ἀθηνᾶς καὶ ἐπὶ τὸν ταμίαν Λεύκιον Ἰο
Λευκίου υἱὸν Καίσαρα sp. *ἐξ Ἰλίου μὲν Δημήτριος Ἱπποδάμαντος, Θεοκύδης Ἐ*
Ποσειδώνιος Ἀπελλείους · sp. *ἐγ Δαρδάνου δὲ Δίφιλος Ἀριζήλου, Ἀπολλοφάνης Δα*
Ἡρακλείδης Ἡρώδου · sp. *ἐξ Σκήψεως δὲ Κλέανδρος Πυθοδώρου, Κόνων Βαχ*
ἐξ Ἄσσου δὲ Ἀνόδικος Ἀριστολόχου νεώτερος, Λάδικος Ἀνοδίκου, Βόμβος Λε
θέμιδος · sp. *ἐξ Ἀλεξανδρείας δὲ Φιλίτας Σίμωνος, Ζωΐλος Λεοντίσκου, Καλλι*
νης Κλεόμμιδος · sp. *ἐξ Ἀβύδου δὲ Ἀπολλωνικέτης Ἀναξαγόρου, Θέσπις Λαεγ*
άδου, Ἑκαταῖος Καλλιππίδου · sp. *ἐκγ Λαμψάκου δὲ Πυθογένης Φιλίσκου, Κλ*
μος Ἀρχεδήμου · sp. *τῶν χρημάτων ὧν ὀφείλουσιν αἱ πόλεις τῇι θεῶι φέρειν*
τόκους ἑξηκοστοὺς ἐφ' ἔτη δέκα, ἐπεὶ πάντες εὐδόκησαν διὰ τὰς τῶν πόλεων
θλίψεις · sp. *τῶν δὲ προγεγενημένων ἐτῶν παρεῖσθαι τὰς πόλεις πάσας τῶν τό*
κων καὶ μὴ εἶναι πρακτὰς κατὰ μηδένα τρόπον, διελθόντος δὲ τοῦ προγε-
γρ]αμμένου χρόνου εἶναι τοὺς πεντεκαιδεκάτους τόκους, καθὼ[ς ὁ νόμος
περ]ιέχει · sp. *ἐὰν δέ τινες τῶν πόλεων ἀθε[τῶσι τὸ σύμφωνον τόδε ἢ μὴ*
ἀποπέμ]πωσιν τοὺς ἄρχοντας ἢ τὰς θυ[σίας εἰς τὴν πανήγυριν — — — —

B

[στέ-
φ]ανο[ν] ἀριστεῖον ΤΟ[c. 17 Buchst. *· τὴν δὲ πομπὴν πομπεύεσθαι κ*
ν]ῦν καὶ διοικεῖσθαι καθότι καὶ π[ρότερον · τὴν δὲ θυσίαν συντελεῖσθαι
κα]θότι καὶ πρότερον · τὰς δὲ βοῦς ἀπὸ [τῆς προσόδου ὠνεῖσθαι ἐκ τῶν ἀγορῶ
π]άντ[ων] τῶν μισθουμένων ὑπὸ τῆς [θεοῦ · θύεσθαι δὲ τῇι θεῶι κατὰ τὸν πά
ον [νόμ]ον καὶ ἄλλην βοῦν μίαν ὡς καὶ τῶ[ι Διὶ τῶι Πολιεῖ καὶ τοῖς πᾶσι θε
δμ]οίως, κ[α]θότι νενομοθέτηται · sp. *τὸ ἄλειμ[μα παρέχειν καὶ νῦν τούς τε ἀγ*
νοθέ]τας καὶ τοὺς συνέδρους ἀρτιζομένου[ς πρὸς τὴν μέλλουσαν πρόσοδον ·
καὶ] τὰ περὶ τοῦ θυμελικοῦ καὶ τῶν ἀκροαμάτων ο[ἰκονομεῖν τούς τε ἀγωνοθέ
τ[α]ς [κ]αὶ τοὺς συνέδρους ἀρτιζομένους πρὸς τ(ὴ)[ν μέλλουσαν πρόσο]δον · sp.
δὲ ἀγῶ]να τὸν γυμνικὸν καὶ ἱππικὸν γίνεσθαι ἐν το(ῖ)[ς μεγάλοι]ς Παναθη-
ν[αί]ο(ις) · ἐξαιρεῖσθαι δὲ καὶ ἐν τοῖς μικροῖς Παναθην[αίοις ἀ]πὸ τῆς προσό-
δου ὅσον ἂν ἢ [δ]υνατόν, συνκρινόντων τῶν τε ἀγωνο[θε]τῶν καὶ τῶν συνέ-
δρων · καὶ (ὑ)πὲρ τῶν ἄθλω(ν) κ[αὶ] εἰς τὰς συνόδους τῶν ἀρχ[όν]των καὶ τῶ
δρων κ[αὶ] τῶν λοιπῶν καθότι εἴθισται ἐξαιρεῖσθ[αι] καὶ νῦν, ἀφαιρουμένων
π[ρ]ῶτον εἰς τὰ προγεγραμμένα, καὶ διατάξα(ι τ)ούς τε ἀγωνοθέτας καὶ
(τ)ο[ὺ]ς συνέδρους ἀρτιζομένων πρὸς τὴν [μέλλου]σαν πρόσοδον · sp. τοὺς θε-
ωροὺς ἐξαποστέλλειν τὰς πόλεις [καθότι] καὶ πρότερον, τὰ δὲ ἐξαι-
ρούμενα (χ)ρήματα ἐς τὰ θεωρικ(ὰ μ)[ὴ ἐξαιρεῖσθα]ι ὑπὸ τὰ δέκα ἔτη · τὰς
δὲ ἀ[π]αρχὰς διοικεῖσθαι καθό[τι καὶ πρότερον · πρ]εσβείας ἐὰν δέη
πέμπ[ε]ιν τὸ σ[υν]έδριον δίδοσθ[αι ἢ τρισὶν τῶν θεωρῶν τῶν? κ]ατ' ἐνιαυτὸν
σὶν πρεσβευταῖς ὅσον ἂν [οἵ τε ἀγωνοθέται καὶ οἱ σύνεδροι συν]κρίνωσιν ἀρτι-
[ζ]ο[μένους (π)ρὸ[ς] τὴν (μ)[έλλουσαν πρόσοδον · τοῖς πρεσβευταῖς?] καὶ τοῖς
ρ]οῖς? διατά(ξ)αι τὸ σ[υνέδριον — — —

Digitized by Google

Digitized by Google

anhebende vierzeilige Inschrift, ebendort 'auf der Höhe des Berges des hellenischen Zeus, wodurch Bröndsted und Genossen ihren Freund Stackelberg getäuscht hatten und die sich auf einen Führer oder Bedienten bezieht' (Tagebuch einer gr. Reise I 1865 S. 104; vgl. IG IV 1552.) Einer der Genossen war Linckh; der *ἀλώπηξ* erinnert an den Fuchs, der Haller v. Hallerstein den Weg zu der ersten Friesplatte des Apollontempels von Bassae gewiesen hatte. Zwanzig Jahre später hat Pittakis eine Kopie der Inschrift, mit dem Fundorte *εἰς τὰ Μέγαρα εἰς μίαν λευκὴν πέτραν* (*ὡς τὸν βροντήσῃ Ζεὺς Πανελλάνιος* — heißt bei ihm der Schluß), an die Berliner Akademie eingesandt (Pittakis' Scheden I 13) — ihre Verfasser haben sich schwerlich je träumen lassen, daß einst August Boeckh, zu Pittakis' Abschrift, ihr Scherzwerk ein paar kritischer Randbemerkungen würdigen werde; Boeckhs Manen werden diese kleine Indiskretion sicherlich verzeihen.

Charlottenburg. ERICH PREUNER.

Digitized by Google

EURIPIDES ODER MENANDER?

Einer der am frühesten nach Europa gelangten literarischen Papyri ist eine erst im Jahre 1879 von Henri Weil unter Beifügung guter Photographien veröffentlichte Rolle[1]). Der 1,08 m lange, 0,165 m hohe Papyrus gehört zu dem großen Fund von Urkunden aus dem Serapeum in Memphis, der um 1820 von Eingeborenen gemacht wurde[2]). Die große Masse dieser Urkunden kam durch die Konsuln und Antikenhändler Salt, Dovretti und Anastasy in die Museen von Leyden, London und Paris, aber einzelne Stücke wurden abgetrennt, und so gelangte unser Papyrus in den Besitz von Champollion-Figeac, dem älteren Bruder des großen Entzifferers der Hieroglyphen[3]). Von Champollion Figeac erwarb ihn der bekannte Buchhändler Ambroise Firmin-Didot, und deshalb führt er in der wissenschaftlichen Welt meist den Namen Papyrus Didot[4]); jetzt ist er im Louvre (Entrée 7172).

Obwohl ich mich nur mit dem ersten Teil seines buntscheckigen Inhalts beschäftigen will, muß ich doch kurz auf seine ganze Anlage eingehen, da sie für die Beurteilung des ersten Abschnitts nicht unwichtig ist.

Das Recto enthält zunächst in drei Kolumnen 44 Trimeter mit der Überschrift *E*]*ὐρ*[*ιπ*]*ίδου* und der Unterschrift *στίχοι μδ'*, nach einem Spatium folgt in anderer, kleinerer Schrift die Notiz *Εὐριπίδης Σποδρεγάτης*[5]), der Rest der Kolumne ist leer.

Eine neue Einheit bilden die 3 folgenden Kolumnen, welche ein anderer, viel liederlicherer Schreiber mit Dichterexzerpten ge-

1) Monuments grecs I Nr. 8.

2) s. Wilcken, Urkunden der Ptolemäer-Zeit I, 3.

3) Vermutlich hat dieser ihn während seines ägyptischen Aufenthalts 1828/9 von Dovretti oder Anastasy erhalten und an den Bruder weitergegeben. In dem hochinteressanten Werke von H. Hartleben über Champollion finde ich nichts über den Erwerb griechischer Papyri durch Champollion; sein älterer Bruder ist nie in Ägypten gewesen.

4) Wilcken UPS nennt ihn Papyrus Weil.

5) So, nicht *Σμοδρεγάτης*, liest Wilcken nach brieflicher Mitteilung, s. u. S. 155.

Digitized by Google

füllt hat. Ohne Überschriften, ja ohne deutliche Trennung[1]), folgen aufeinander die Verse 5—12 der euripideischen Medeia, in arg entstellter Fassung, mitten im Satz beginnend und ebenso abbrechend, und, wieder im Satz anfangend, 23 Verse einer Rede der Europa aus Aischylos' Karern (fr. 99 Nauck)[2]). An diese beiden Tragikerbruchstücke schließt sich, diesmal richtig durch *διπλῆ* und ein kleines Spatium geschieden, der Anfang eines Monologs aus einer unbekannten neuen Komödie (C. A. Fr. III 420 fr. 104 Kock) an; die Zahl der Verse ist nicht genau anzugeben, da der Text schließlich in ein abgerissenes Gestammel ausartet. Die letzten 5 Zeilen dieses Bruchstücks stehen in der 6. Kolumne, die nur etwa halb so breit ist als die vorangehenden und daher in jeder Zeile nur die Hälfte eines Trimeters aufnehmen kann. Nach einem Spatium von 2 Zeilen lesen wir die Unterschrift

Ἀρίστων
φιλόσοφος
μαθήματα

dann ist die größere Hälfte der Kolumne leer.

Als dritten Abschnitt enthält das Recto eine Abrechnung über die den bekannten Zwillingen im Serapeum zu Memphis[3]) zustehende *σύνταξις* aus den Jahren 18—21 des Königs Ptolemaios Philometor. Diese Abrechnung gehört in das Jahr 160 und beweist die Herkunft des Papyrus aus dem Serapeum.

Damit ist das Recto gefüllt, auf dem Verso finden wir eine zweite, wesentlich schlechtere, aber besser lesbare Abschrift der ersten Trimetergruppe[4]), wieder mit der Überschrift *Εὐριπίδου*, aber ohne Unterschrift, in 3 Kolumnen; eine vierte füllen zwei Epigramme des Poseidipp auf den Pharos und das Heiligtum der Arsinoe-Aphrodite Zephyritis.

Wilckens Scharfblick hat nun entdeckt[5]), daß wir die Schreiber der meisten Eintragungen des Papyrus sehr wohl kennen. Es sind die Söhne des Makedonen Glaukias, Ptolemaios und sein wesentlich

1) Eine *διπλῆ*, welche Euripides' Verse von Aischylos' scheiden sollte, ist fälschlich unter den vorletzten Vers aus der Medeia geraten.

2) Jetzt in sehr verbesserter Gestalt zu finden in v. Wilamowitz' Aischylos, Interpretationen 234 f.

3) s. Wilcken, Urk. d. Ptolemäerzeit I, S. 177 ff. und S. 280 Nr. 56.

4) Von Weil mit b bezeichnet, während er die des Recto a nennt.

5) UPZ I 111 f.

Digitized by Google

jüngerer Bruder Apollonios, von deren Leben und Treiben als κάτοχοι des Serapeums Wilcken UPZ I 104 ff. ein so lebendiges, farbenreiches Bild entworfen hat. Aus den Buchstabenformen und orthographischen Eigenheiten hat er ermittelt, daß der ältere Bruder Ptolemaios die Abrechnung für die Zwillinge auf dem Recto — keine amtliche, sondern eine private Rechnung — und die Texte des Verso, Trimeter und Poseidipp-Epigramme, geschrieben hat, während der damals 13—14jährige Apollonios[1]) die Exzerpte aus Euripides' Medeia, Aischylos' Karern und dem namenlosen Komiker, sowie die beiden Unterschriften *Εὐριπίδης Σποδρεγάτης* und *Ἀρίστων φιλόσοφος μαθήματα* verfaßt hat. Leider läßt sich die uns wichtigste Eintragung, die Fassung a der 44 Trimeter keinem bekannten Schreiber zuweisen. Sie wird von einem Freunde der Brüder herrühren, der ihnen an Sprachkenntnissen erheblich überlegen war, und dessen Vorgang sie wohl zu ihren eigenen literarischen Aufzeichnungen antrieb. Wichtig ist nun, daß der Papyrus nicht, wie man gemeint hat, ein Schülerheft war, denn wenn auch Apollonios noch im Schüleralter stand, so war doch Ptolemaios der Schule längst entwachsen[2]). Wichtig ist weiter, daß alle feststellbaren Texte Klassikerexzerpte, nicht etwa eigene Stilübungen eines Schulmeisters sind, Euripides' Medeia, Aischylos' Karer, Poseidipps Epigramme stehen fest, und die Auslassungen des namenlosen Komikers über die Philosophie, die das Dunkel der Unwissenheit über die Güter des Lebens von ihm genommen habe, können nur in Athen gedichtet sein.

Ich teile nunmehr die 44 Trimeter nach der Abschrift a mit[3]). Die Abweichungen von b gehen meist die Orthographie an, *ει* statt *ι* und umgekehrt, *ε* für *η* und umgekehrt, *ω* für *ο*, *δ* für *τ*, Fortlassung einzelner Buchstaben und unorganische Hinzufügung von *ν* sind die hauptsächlichsten. Ich sehe von ihrer vollständigen Mitteilung ab und führe nur die paar Stellen an, wo b stärker von a abweicht. Auch der sorgfältigere und gebildetere Schreiber von a setzt weder Interpunktionen, noch Spiritus, noch Akzente, noch Apostrophe, die scriptio plena wechselt regellos mit der Elision[4]).

1) s. Wilcken UPZ I 113 f.

2) Nach Wilcken UPZ 105 ist er Ende des 3. Jahrhunderts geboren.

3) Die Abschrift b ist von Weil nicht abgebildet worden.

4) Ich führe die Elision in der üblichen Weise durch, das Iota mutum subskribiere ich, wenn es in a fehlt.

Digitized by Google

Die einzigen Lesezeichen sind *παράγραφοι* zur Andeutung der Sinnesabschnitte unter den Versen 5, 11, 16, 21, 26, 32, 38; von ihnen gehörte die zweite unter V. 12 statt unter 11.

Εὐριπίδου

Ὦ πάτερ, ἐχρῆν μὲν οὕς ἐγὼ λόγους λέγω
τούτους λέγειν σε· καὶ γὰρ ἁρμόττει φρονεῖν
σὲ μᾶλλον ἢ 'μὲ καὶ λέγειν ὅπου τι δεῖ.
ἐπεὶ δ' ἀφῆκας, λοιπόν ἐστ' ἴσως ἐμέ
ἐκ τῆς ἀνάγκης τά γε δίκαι' αὐτὴν λέγειν.
ἐκεῖνος εἰ μὲν μεῖζον ἠδίκηκέ τι,
οὐκ ἐμὲ προσήκει λαμβάνειν τούτων δίκην,
εἰ δ' εἰς ἔμ' ἡμάρτηκεν, αἰσθέσθαι με δεῖ.
ἀλλ' ἀγνοῶ δὴ τυχὸν ἴσως ἄφρων ἐγὼ
οὖσ', οὐκ ἂν ἀντείποιμι· καίτοι γ', ὦ πάτερ,
εἰ τἄλλα κρίνειν ἐστὶν ἀνόητον γυνή,
περὶ τῶν γ' ἑαυτῆς πραγμάτων ἴσως φρονεῖ.
ἔστω δ' ὃ βούλει· τοῦτο, τί μ' ἀδικεῖ, λέγε.
ἔστ' ἀνδρὶ καὶ γυναικὶ κείμενος νόμος,
τῷ μὲν διὰ τέλους ἦν ἔχει στέργειν ἀεί,
τῇ δ' ὅσ' ἂν ἀρέσκηι τἀνδρί, ταῦτ' αὐτὴν ποεῖν.
γέγονεν ἐκεῖνος εἰς ἔμ' οἷον ἠξίουν,
ἐμοί τ' ἀρέσκει πάνθ' ἃ κἀκείνωι, πάτερ.
ἀλλ' ἔστ' ἐμοὶ μὲν χρηστός, ἠπόρηκε δέ·
σὺ δ' ἀνδρί μ', ὡς φῄς, ἐγδίδως νῦν πλουσίωι,
ἵνα μὴ καταζῶ τὸν βίον λυπουμένη.
καὶ ποῦ τοσαῦτα χρήματ' ἔστιν, ὦ πάτερ,
ἃ μᾶλλον ἀνδρὸς εὐφρανεῖ παρόντα με;
ἢ πῶς δίκαιόν ἐστιν ἢ καλῶς ἔχον
τῶν μὲν ἀγαθῶν με τὸ μέρος ὧν εἶχεν λαβεῖν,
τοῦ συναπορηθῆναι δὲ μὴ λαβεῖν μέρος;
φέρ' ἐὰν ὁ νῦν με λαμβάνειν μέλλων ἀνήρ —

10 Weil glaubte am Versbeginn in a Reste von *ταῦτα* zu erkennen, aber schon Blaß Rh. Mus. 35 (1880) 76 las mit Recht auch in a . *YCA*, b *OY. A*; *ἀντείπαιμι* a b, *ἀντείποιμι* Weil (?), Cobet; *καίτοι ἐγώ* b 12 *ἴσωσκοπεῖ* b 13 fehlt in b 16 in a stand zunächst *ταύτην*, dann wurde *ταν* übergeschrieben, also *ταῦτ' αὐτήν*, b übersah die Korrektur und schrieb *ταύτην* 18 *ἐμοὶ δ'* Weil, aber a hat unzweifelhaft *τ* 25 *ἔχειν* b 27 Weil las in a *φερεαννν*(tache)*λαμβ*, aber wie schon Blaß a. a. O. 77 sah, ist das erste *ν* aus *ο* (oder umgekehrt) verbessert, ich glaube, daß der Schreiber

Digitized by Google

ὃ μὴ γένοιτο, Ζεῦ φίλ', οὐδ' ἔσται ποτέ,
οὐκ οὖν θελούσης οὐδὲ δυναμένης ἐμοῦ —
ἂν οὗτος αὖθις ἀποβάλῃι τὴν οὐσίαν,
ἑτέρωι με δώσεις ἀνδρί; κἄτ' ἐὰν πάλιν
ἐκεῖνος ἑτέρωι; μέχρι πόσου δὲ τῆς τύχης,
πάτερ, σὺ λήψει πεῖραν ἐν τῶι 'μῶι βίωι;
ὅτ' ἦν ἐγὼ παῖς, τότε σ' ἐχρῆν ζητεῖν ἐμοί
ἄνδρ' ὧι με δώσεις· σὴ γὰρ ἦν τόθ' αἵρεσις.
ἐπεὶ δ' ἅπαξ ἔδωκας, ἤδη 'στὶν, πάτερ,
ἐμὸν σκοπεῖν τοῦτ' εἰκότως, μὴ γὰρ καλῶς
κρίνασ' ἐμαυτῆς τὸν ἴδιον βλάψω βίον.
ταῦτ' ἔστιν· ὥστε μή με, πρὸς τῆς Ἑστίας,
ἀποστερήσῃς ἀνδρὸς ὧι συνώικισας·
χάριν δικαίαν καὶ φιλάνθρωπον, πάτερ,
αἰτῶ σε ταύτην. εἰ δὲ μή, σὺ μὲν βίαι
πράξεις ἃ βούλει· τὴν δ' ἐμὴν ἐγὼ τύχην
πειράσομ' ὡς δεῖ μὴ μετ' αἰσχύνης φέρειν.
στίχοι μδ'

beabsichtigt hat *φέρ' ἐὰν ὁ νῦν λαμβάνειν*, b hat . *ερεοαν*(tache)*ιν* . *λανβ*; am Schluß haben beide Abschriften *μέλλων με ἀνήρ*. Es schrieben *φέρ' ἢν δὲ νῦν ὁ* Weil, *φ. ἢ. ὁ νῦν δή* Dziatzko, ich habe *με* umgestellt.

32 *πόσου τὴν τῆς τύχης* a b, *δέ* Weil 33 *δὲ λήμψει* a, *τε λήμψει* b, *σὺ λήψει* Weil 37 *μὴ γὰρ κακῶς* a b, *ὡς μὴ κακῶς* Weil, *μὴ γὰρ καλῶς* Blaß

Die Verse sind zunächst allgemein als euripideisch anerkannt worden. Weil wirft freilich die Frage auf (S. 11): « Ce morceau est-il vraiment d'Euripide, et provient-il d'une tragédie? », und fährt dann fort: « Sans doute, les sentiments sont nobles et élevés, tout à fait dignes d'un personnage tragique; mais la situation semble quelque peu bourgeoise, et le style, sans avoir rien de bas ni de trop familier, et tout en s'animant quelque fois d'une généreuse chaleur, n'offre cependant nulle image, nulle métaphore, nulle tournure un peu hardie; aucun mot enfin ne sort du *genus tenue*, du ton de la conversation aisée et attique, celui qui fait le charme des plus beaux morceaux de Ménandre. Cela est vrai; mais il y a une raison péremptoire, qui nous interdit de penser à une comédie. La facture des vers n'est pas celle des poètes comiques: aucune des libertés qui caracterisent le trimètre de la comédie ne se rencontre dans notre morceau. Pour ne parler que de se qu'il y a

Digitized by Google

de plus saillant, on n'y voit nulle part un anapeste en dehors du premier pied; et, dans un morceau d'une si grande étendue, ce seul argument suffit pour exclure l'idée qu'il soit tiré d'une comédie.» Er verweist das Stück in die letzten zwölf Jahre des Euripides und glaubt in den Temeniden die Tragödie ermittelt zu haben, aus der es stammt[1]). Die nächsten Behandler sind ebenso überzeugt von dem euripideischen Ursprung: Cobet (Mnemos. VIII 1880, 61 ff.), der die Verse einem Satyrspiel zuweisen möchte, sagt ausdrücklich *quicunque habet aurem et vel mediocrem in re metrica usum ne punctum quidem temporis dubitabit, quin sint hi suavissimi senarii Euripidis, cuius nomen in fronte gerunt*, Bergk (Rh. Mus. XXXV 1880, 245) hält den Kresphontes, Kock (ebenda 269 ff.) den Archelaos, Wecklein (Sitz.-Ber. der Bayr. Akad. phil.-hist. Kl. 1888 vol. 1 S. 109 ff.) den Diktys für die Tragödie, zu der sie gehören, Blaß (Rh. Mus. XXXV 1880, 76) stimmt Weil zu. Aber bald regte sich doch auch Widerspruch. In seinen Exkursen zur Medeia (d. Zs. XV 1880, 491, 1) lehnte v. Wilamowitz in einer Anmerkung ohne nähere Begründung jeden Zusammenhang mit Euripides scharf ab: „Ich betrachte es nur als einen Gradmesser für das Verständnis, das heute von euripideischer Sprache und Dichtart herrscht, daß man solche Salbadereien ihm hat zutrauen können" usw. Aber sein Einspruch hat einen so feinen Kenner der Tragödie wie Nauck nicht abgehalten, die Verse in seine zweite Ausgabe (1889) als fr. 953 unter die Euripidesfragmente aufzunehmen und ausdrücklich zu erklären (S. 669) *equidem non ausim dubitare de Euripide versuum auctore, quem disputandi ratio ac numeri arguunt*[2]). Freilich gibt Nauck zu, man wundere sich, daß Euripides *versus humi repentes nullisque poeticae dictionis luminibus insignes* gemacht habe, und meint *nec possumus sine taedio legere declamationem iciunam et passim ineptam.* Die Lösung dieser Schwierigkeit sucht er, sehr unglücklich, in starken Veränderungen und Interpolationen eines Schulmeisters *qui mutans quaecunque puerili aetati parum convenirent vel ipsi displicerent, insigni cum audacia et perversitate genuina verba corruperit.*

1) In der Revue de philol. 1880, 2 erklärt er noch einmal: «On croit lire Ménandre, non Euripide. Toute fois la versification, je l'ai dit, nous interdit absolument de penser à une comédie» (von mir gesperrt).

2) Von mir gesperrt.

Digitized by Google

Dieser *ludi magister*, der es fertig brachte, Diktion und Gedanken des Euripides völlig zu verderben, dabei aber die Art der Disputation und die Metren ganz treu zu bewahren, darf einen Ehrenplatz in dem Monstrositäten-Kabinett der Philologie beanspruchen.

Nauck war es leider entgangen, daß Tyrrell in einem Aufsatz der Hermathena (IV 1883, 96 ff.) bereits die entscheidenden Gegengründe gegen den tragischen Charakter der Verse vorgebracht hatte, die Verletzung des Porsonschen Gesetzes in V. 10[1]) und verschiedenes Sprachliche. Tyrrell bemüht sich dann vergeblich, in V. 32 wenigstens einen Anapäst im Versinnern festzustellen[2]), und macht ganz verfehlte Versuche, die Überschrift *Εὐριπίδου* zu beseitigen, aber sehr beachtenswert ist sein Hinweis, daß die 68 Trimeter aus Damoxenos' *Σύντροφοι* (CAF III 349 K.) keinen sicheren Verstoß gegen das Porsonsche Gesetz und kaum Anapäste enthalten[3]). Tyrrell kommt deshalb zu dem Schluß, die 44 Trimeter des Papyrus gehören nicht Euripides, sondern einem Dichter der neuen Komödie.

Tyrrells Aufsatz war v. Wilamowitz offenbar nicht bekannt, als er in der Herakles-Ausgabe I 41, Anm. 82 mit Keulenschlägen gegen den euripideischen Ursprung der Verse vorging. Auch er stellt das Metrische voran, die Verletzung des Porsonschen Gesetzes in V. 20[4]) und die Elision von *πειράσομαι* in V. 44, dann aber folgt ein erdrückendes sprachliches Material, das ich weiter unten behandeln werde. Der Zorn, daß man dem Euripides so vieles zu-

1) Daß keiner der festländischen Gelehrten diesen metrischen Verstoß bemerkt habe, rügt Tyrrell mit Recht.

2) Schwerlich wird jemand seinem Verdikt zustimmen (S. 99): „But everyone accustomed to tragic rhythm will feel that the vers was written to be scanned *ἐκεῖ|νος ἑτέ|ρῳ μέχ|ρι πόσου | τὴν τῆς | τύχης* and not *ἐκεῖ|νος ἑτέ|ρῳ μέχρι | πόσου κτλ.*"

3) Der auch bei Euripides mögliche Anapäst in V. 11 *μὴ Δημόκριτόν τε* ist freilich doch nicht der einzige, wie Tyrrell meint, er hat V. 56 *κοινωνίαν, διὰ πέντε* übersehen, aber in V. 57 findet Robertson Class. Rev. XXXVI (1922) 107, 3 mit Unrecht einen Anapäst.

4) Mit Recht bezeichnet v. Wilamowitz diesen Vers als fehlerhaft für die Tragödie, obwohl er dem Wortlaut des Porsonschen Gesetzes wie es der Entdecker selbst formulierte *ut si voce, quae creticum pedem efficeret terminaretur versus, eamque vocem hypermonosyllabum praecederet, quintus pes iambus vel tribrachys esse deberet* nicht widerspricht. Da *νῦν* eng zu dem Vorangehenden gehört, tritt vor *πλουσίως* eine Pause ein, und darauf kommt es an.

Digitized by Google

getraut hat, was in seinem Stil und seiner Zeit unmöglich war, hat nun aber Wilamowitz zu einer ungerechten Verdammung des ganzen Stückes veranlaßt: „Die Verse imitieren die Weise des Euripides, aber ganz erbärmlich", „es ist ein Zeichen der Zeit, daß dieses Zeug dem Euripides zugeschrieben wird: offenbar paßt es nur für *Σμοδρεγάτης*. Der es verfertigt hat, hat übrigens keine Tragödie geschrieben, denn es fehlt jede individuelle Beziehung. Doch genug davon; hoffentlich für immer."

Wilamowitz schien den armen Versen wirklich den Garaus gemacht zu haben, 33 Jahre lang hat sich meines Wissens kein Philologe um sie ernstlich gekümmert. Aber antike Verse haben ein zähes Leben, und so sind auch diese wieder zu Kräften gekommen. Robertson hat sie im Jahr 1922 in Classical Review XXXVI 106 ff. in einem kurzen Aufsatz ohne Abdruck des Textes behandelt. Er stimmt natürlich Wilamowitz in der Ablehnung des euripideischen Ursprungs zu, aber er findet das Stück „singularly delicate and affecting" und sieht in ihm „the work of a fine dramatist". Ja noch mehr, mit einiger Reserve versetzt er es in den vierten Akt der Epitrepontes des Menander, es sei die Rede, mit welcher Pamphile die von ihrem Vater Smikrines geforderte Trennung von ihrem Gatten Charisios ablehne. Leider hat v. Wilamowitz Robertsons Aufsatz nicht gekannt, als er seine kommentierte Ausgabe der Epitrepontes [1]) verfaßte, jedenfalls berücksichtigt er ihn nicht [2]).

Den ersten Teil von Robertsons These, daß wir gute Verse eines feinen Komikers, aller Wahrscheinlichkeit nach Menander, vor uns haben, halte ich für durchaus zutreffend, für ausgeschlossen dagegen die Einordnung in die Epitrepontes. Beides soll eine eingehendere sprachliche und sachliche Interpretation beweisen.

Zunächst das Metrische: Die zweimalige Verletzung der lex Porsoniana (V. 10 und 20) und die Elision von *πειράσομαι* (V. 44) schließen den tragischen Charakter aus [3]), aber das Fehlen der Anapäste ist

1) Menander, Das Schiedsgericht erklärt von Ulrich v. Wilamowitz-Moellendorff, Berlin, Weidmannsche Buchhandlung 1925.

2) Zustimmung, wenn auch nicht unbedingte, hat Robertson bei Capovilla, Menandro 186 f. gefunden; die dort genannte Arbeit von Kolàr, Listy filolol. 50, 1923 ist mir leider nicht zugänglich.

3) Für Elision von *-αι* in Verbalformen läßt sich an tragischen Trimetern nur Eur. Iph. Aul. 407 anführen und auch dieser Fall scheint unsicher; in der alten wie in der neuen Komödie ist sie nicht selten.

Digitized by Google

nicht, wie Weil meinte, ein unübersteigbares Hindernis, sie der neuen Komödie zuzuweisen. Wichtiger noch als Tyrrells Hinweis auf den tragischen Bau des langen Damoxenosfragmentes ist die von Robertson gebührend hervorgehobene Tatsache, daß in der Erkennungsszene der Perikeiromene in 56 Versen (338—393 S.) kein einziger Anapäst mit Sicherheit nachgewiesen ist[1]). Es lohnt sich, die Metrik dieser Szene, deren tragischen Stil ich bereits bei der ersten Veröffentlichung[2]) hervorgehoben habe, etwas genauer mit der des Fragments Didot zu vergleichen. Daß in der Anagnorismosszene fast durchgängig Stichomythie herrscht, bedingt gegenüber der langen ῥῆσις natürlich einen gewissen Unterschied, ferner fehlt in 4 von 56 Versen der Perikeiromene die legitime Zäsur, während die 44 Verse der ῥῆσις ausnahmslos die Penthemimeres oder Hephthemimeres aufweisen, also dem tragischen Brauch entsprechen. Aber in den Auflösungen ist die Erkennungsszene sogar noch etwas strenger als die Rede. Dort haben wir nach Sudhaus' in allem Wesentlichen gesicherter Textgestaltung in 56 Versen 17 Auflösungen und in drei Fällen (V. 346, 376, 392)[3]) stehen im selben Vers zwei Auflösungen, hier fallen auf 44 Verse 17 Auflösungen, und zwei Verse (25 und 32) haben Doppelauflösungen, es kommt also dort auf 3, 29, hier auf 2, 65 Verse eine Auflösung[4]). Auch die Verstöße gegen das Porsonsche Gesetz sind in beiden Stücken ziemlich gleich häufig, ich zähle drei in der Perikeiromeneszene (V. 339, 342, 345), zwei in der ῥῆσις (V. 10 und 20).

Aus alledem ergibt sich, die Verse der ῥῆσις sind komische Trimeter, aber dem Bau der tragischen in einer Weise angenähert, die sich Menander nachweislich in einer tragisch stilisierten Szene gestattet hat.

Wie steht es nun aber mit dem Sprachlichen? Ist alles das, was Wilamowitz, wenn die Verse euripideisch sein sollten, mit Recht beanstandet hat, in einer menandrischen Komödie möglich oder

---

1) ῥόθ[ιον μ]έ[γα in V. 353 ist keine sichere Ergänzung, V. 385 kann τις ἀνάγλυφος ⏑ ⏑̲ ⏑ ⏑̲ gemessen werden, vgl. Antiphanes fr. 175, 2 Kock. Die sehr zerstörten letzten Verse 394—397 lasse ich beiseite.

2) Ber. der Sächs. Ges. der Wiss. hist.-phil. Kl. Bd. 60, 170.

3) Die Herstellung von V. 392 ist nicht ganz sicher, aber sehr wahrscheinlich.

4) In Euripides' Orestes hat nahezu jeder zweite Vers eine Auflösung.

Digitized by Google

nicht? Ich gehe die von ihm gerügten Erscheinungen der Reihe nach durch:

In den Eingangsversen mißfällt ihm die Häufung des Verbums *λέγειν*: „viermal *λέγειν*; das ist so der Stil bei den Korrespondenten des Magister Ortvinus Gratius." Ich glaube, daß sich die Häufung aus der Schüchternheit der jungen Frau erklärt, für die es etwas Seltenes und Großes ist, daß sie eine längere Rede halten soll, zumal gegen ihren Vater. Auch in den Epitrepontes finden wir eine ähnliche Häufung von Formen desselben Verbums im Beginn der Rede eines einfachen Mannes V. 78ff.

πάντα ταῦθ' ἃ νῦν λέγει
ὀρθῶς λέγει, καὶ γέγονεν οὕτως, ὦ πάτερ·
οὐκ ἀντιλέγω. δεόμενος ἱκετεύων ἐγὼ
ἔλαβον παρ' αὐτοῦ τοῦτ'. ἀληθῆ γὰρ λέγει.

Auch die Verbindung *λόγους λέγω* in V. 1 ist menandrisch vgl. Ep. 335 *πόει κατορθοῦν τοὺς λόγους οὓς ἂν λέγω*, und Ep. 692f. (Sud.) *λόγους λέγω περὶ τῶν ἐμαυτοῦ;*

V. 2. *ἁρμόττει* intransitiv steht bei Menander in den *Πωλούμενοι* fr. 421 K.

οὐ πανταχοῦ τὸ φρόνιμον ἁρμόττει παρόν.

V. 4f. *λοιπόν ἐστ' ἴσως ἐμὲ . . . λέγειν. λοιπόν* im Sinne von „es bleibt mir nichts anderes übrig, als das und das zu tun" findet sich, freilich etwas anders konstruiert, Men. Perik. 248f. *λοιπὸν τὸ πείθειν τῷ κακῶς διακειμένῳ ἐρῶντί τ' ἐστιν.* Mit dem Infinitiv wird *λοιπόν* schon von Xenophon verbunden Conv. 4, 1 *λοιπὸν ἂν εἴη ἡμῖν . . . ἀποδεικνύναι.*

V. 6. An dem Perfekt *ἠδίκηκε* ist in der neuen Komödie nichts auszusetzen, denn sehr richtig sagt Wilamowitz in der Ausgabe der Epitrepontes (S. 85): „Menander braucht das Perfekt ganz in der Bedeutung des Aorists, wie dessen Bevorzugung ja bei den Rednern des demosthenischen Zeitalters anfängt."

V. 9. *τυχὸν ἴσως* ist eine bei Menander sehr beliebte Wendung, vgl. Ep. 287, Perik. 147, 241, Kol. 8.

V. 10. Für *καίτοι γε* kann ich aus Menander keinen Beleg beibringen, es findet sich aber schon bei Aristophanes Ach. 611 *ἀνένευσε· καίτοι γ' ἐστὶ σώφρων κἀργάτης.*

V. 11. Das für Euripides beanstandete *ἑαυτῆς* bedarf für Menander keiner Verteidigung, wenn auch die zweisilbigen Formen

Digitized by Google

des Pronomens bei ihm etwas häufiger sind als die dreisilbigen, vgl. den index verborum meiner Menandrea ² 157 u. ἑαυτοῦ.

V. 19. ἀλλ' ἐστ' ἐμοὶ μὲν χρηστός, ἠπόρηκε δέ. An ἠπόρηκε nahm Wilamowitz doppelten Anstoß, erstens an der Bedeutung „arm sein" und dann an dem Perfektum. Die Komödie hat öfter ἀπορεῖν im Sinne von arm sein, so Timokles im Ἐπιχαιρέκακος (fr. 11 Kock)

ἀγορὰν ἰδεῖν εὔοψον εὐποροῦντι μὲν
ἥδιστον, ἂν δ' ἀπορῇ τις, ἀθλιώτατον.

Lehrreicher für unsere Stelle ist noch Antiphanes fr. 232 V. 6 f. K.

ὅταν εὐπορῶν γὰρ αἰσχρὰ πράττῃ πράγματα,
τί τοῦτον ἀπορήσαντ' ἂν οὐκ οἴει ποεῖν;

Hier heißt ἀπορήσαντα „arm geworden" und so ist auch das Perfektum unseres Verses zu erklären: „er ist brav gegen mich, aber er ist arm geworden." Ich wüßte nicht, wie der Dichter die Tatsache, daß der Mann der Sprecherin früher in guten Verhältnissen war, nun aber verarmt ist und sich jetzt noch in diesem Zustand befindet, anders hätte ausdrücken können als durch ἠπόρηκε.

V. 26. Auch συναπορηθῆναι ist für Menander ohne Anstoß, ἀποροῦμαι gebraucht die Komödie genau wie ἀπορῶ, vgl. Alexis in der Ἐπίκληρος fr. 78 K.

ὅστις ἀγοράζει πτωχὸς ὢν ὄψον πολύ,
ἀπορούμενός τε τἄλλα πρὸς τοῦτ' εὐπορεῖ

und Men. Perik. 6 ἡ γραῦς ἀπορουμένη σφόδρα, auch das Perfektum ἠπορημένος kommt vor bei einem unbekannten Komiker (C. A. Fr. III 454 fr. 249 K.)

ἔρημός ἐστ' ἄνθρωπος ἠπορημένος.

V. 30. οὐσία in der Bedeutung Vermögen hat die Komödie sehr oft, Menander z. B. Kithar. 60

εἷς τῶν δυναμένων οὐσίαν μικρὰν ποεῖν.

V. 32. μέχρι πόσου für „wie lange" ist nicht „ganz plebejisch", es hat bei Menander ein genaues Seitenstück in der Samierin 320 f.

δεήσεθ' οὗτος καταμένειν μου δηλαδή.
ἄλλως μέχρι τινός, δεῖ γάρ.

Digitized by Google

Die überlieferte Form dieses Satzes

μέχρι πόσου τὴν τῆς τύχης,
πάτερ, δὲ λήψει πεῖραν ἐν τῶι 'μῶι βίωι;

halte ich freilich auch für verdorben. Wenn Menander auch Partikeln wie *γάρ* und *δέ* sehr frei stellt[1]), eine so weite Verschiebung des *δέ* scheint auch mir hier undenkbar, aber Weils Umstellung des *δέ* an die Stelle des anstößigen Artikels *τήν* und sein Ersatz durch *σύ* ist kein schwerer Eingriff. Der Artikel bei *τύχης*, den v. Wilamowitz für ganz unzulässig erklärt, scheint mir durch einen Vers wie Men. Ep. 134 *εἰ νῦν τι τῶν τούτου σέσωκεν ἡ τύχη* durchaus gerechtfertigt zu werden.

V. 38. *ἐμαυτῆς τὸν ἴδιον βίον* kann ich aus Menander nicht belegen, aber sehr ähnlich sagt Phrynichos fr. 39 K. *ὥσπερ ἐμὸν αὐτῆς ἴδιον.*

V. 39. *πρὸς τῆς Ἑστίας* steht genau so bei Menander in der fabula incerta V. 64.

V. 41. *φιλάνθρωπος* im Sinne von humanus kommt bei Menander vor im Trophonios fr. 463 K.

τὸ μηδὲν ἀδικεῖν καὶ φιλανθρώπους ποεῖ

und in der *Ῥαπιζομένη* fr. 428 K.

τοὐμὸν θυγάτριον· πάνυ γὰρ ἐστι τῇ φύσει
⏑ – φιλάνθρωπον τὸ παιδάριον σφόδρα.

Freilich wird es an beiden Stellen von Menschen, nicht von Abstrakten gebraucht, aber *φιλάνθρωποι λόγοι* finden sich bei Demosthenes XLV 4, *φιλάνθρωπα ψηφίσματα* bei Xenophon de vect. 3, 6.

Das Ergebnis ist also: Alle sprachlichen Erscheinungen, die Wilamowitz für Euripides ablehnte, sind für Menander ohne Anstoß.

Ich füge gleich noch einige sprachliche Einzelheiten hinzu, die zum Teil wiederum die Zugehörigkeit der Verse zur neuen Komödie stützen, zum Teil die Textgestaltung erläutern sollen.

V. 4. *ἐπεὶ δ' ἀφῆκας* scil. *οὓς ἐγὼ λόγους λέγω τούτους λέγειν* „da du davon abgesehen, es übergangen hast, zu sagen, was ich jetzt sage". Besser setzt man wohl das Perfekt *ἀφεῖκας*, das sich für den Schreiber des Papyrus ja lautlich vom Aorist nicht unterschied. Ähnlich gebraucht schon Sophokles *ἀφιέναι*

1) S. den index verborum meiner Menandrea².

Digitized by Google

Oed. Col. 914 *εἶτ' ἀφεὶς τὰ τῆσδε γῆς κύρια*, wo Radermacher erklärt *neglegens, non curans* und 1537 *τὰ θεῖ' ἀφείς*. Mehrfach kommt diese Wendung auch in der neuen Komödie vor, mit einem Infinitiv bei Diphilos fr. 94, 2

φιλαργυρία τοῦτ' ἔστιν, ὅταν ἀφεὶς σκοπεῖν
τὰ δίκαια τοῦ κέρδους διὰ παντὸς δοῦλος ᾖς,

mit *ὑπέρ* bei Athenion fr. 1 (C. A. Fr. III 370 K.) V. 44

ὑπὲρ εὐσεβείας οὖν ἀφεὶς παῦσαι λέγων.

V. 6. *ἐξ ἀνάγκης*, ohne Artikel, ist in der Komödie häufig Men. Sam. 266, Antiph. fr. 166, 5, Alex. fr. 98, 20, Philem. fr. 7, 4, der Artikel wird hier wohl durch das Vorangehende gerechtfertigt „auf Grund der geschilderten Zwangslage", vgl. *ταῖς ἀνάγκαις* bei Men. fr. 155, 3.

V. 10. Das überlieferte *ἀντείπαιμι* habe ich nicht im Text zu belassen gewagt. Freilich sind die Endungen des ersten Aorists bei *εἶπον* der neuen Komödie nicht fremd, Menander hat *εἶπα* Per. 128, *εἶπας* Per. 118, Philemon *εἶπας* fr. 42, 3, aber im Optativ kann ich *α*-Formen weder in der neuen Komödie nachweisen, noch in den attischen Inschriften, die seit der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts *ἀνειπάτω* und *εἶπας* kennen, s. Meisterhans-Schwyzer Gramm. der att. Inschr.[3] 184. In den Papyri der Ptolemäerzeit nehmen die *α*-Formen stark zu, vgl. Mayser Gramm. der griech. Pap. 331. Hier findet sich auch die Optativform *ἐπείπαιμι* im Pap. Par. 63, 4, 115, und dieser Papyrus stammt nach Wilcken UPZ I 1 grade aus dem Besitz desselben Kreises, in dem auch der Papyrus Didot entstanden ist. Es ist doch wahrscheinlicher, daß dem an sich ja recht sorglichen Schreiber eine ihm geläufige Form für die normale attische untergelaufen ist.

V. 25 f. Der Gedanke ist sehr ähnlich ausgedrückt wie das Gegenteil in Menanders *Πλόκιον* fr. 404 K. V. 7 f. *τῶν μὲν ἀνιαρῶν ἔχων τὸ μέρος ἅπάντων, τῶν δ' ἀγαθῶν οὐδὲν μέρος.* Das hebt Robertson S. 107, 2 mit Recht hervor.

V. 36. Der eigentümliche Gebrauch von *ἅπαξ* in *ἐπεὶ δ' ἅπαξ ἔδωκας* „da du mich einmal vermähltest", kehrt wieder bei Menander in fr. 654

ἢ μὴ γαμεῖν γάρ, ἂν δ' ἅπαξ λάβῃς, φέρειν
μύσαντα πολλὴν προῖκα καὶ γυναῖκα δεῖ[1]).

1) Für das unverständliche *πολλήν* ist wohl *πολλά* zu schreiben,

Digitized by Google

V. 37. Über die Gestaltung des Versschlusses kann man schwanken. Hält man die Überlieferung *μὴ γὰρ κακῶς*, so ist *μή* final und der Sinn des ganzen Satzes: „Da du mich einmal vermählt hast, ist es nunmehr, Vater, billigerweise meine Sache, dafür zu sorgen; daß ich nämlich nicht durch einen falschen Entscheid mein eigenes Leben schädige." Aber dann ist das *γάρ* überflüssig und anstößig. Weil strich es und entnahm dem vorangehenden *εἰκότως* ein durch Haplographie fortgefallenes *ὡς*, für das ich bei Menander *ὅπως* erwarten würde [1]).

Leichter ist die von Cobet und Blaß vorgeschlagene, auch von Nauck angenommene Änderung von *κακῶς* in *καλῶς*. Dann gehört *μή* eng zu *καλῶς* und *βλάψω* ist Futurum, „es ist billigerweise meine Sache, dafür zu sorgen; denn wenn ich nicht richtig entscheide, werde ich mein eigenes Leben schädigen". *τοῦτο* ist dann ziemlich allgemein gesagt, „das was meine Ehe angeht", denn eine neue Gattenwahl kommt für sie ja nicht in Betracht.

Prüfen wir nun, ob Aufbau und Inhalt ebenso gut für die Komödie paßt wie die Sprache: Nur zögernd und widerwillig entschließt sich die junge Frau zu dem Wagnis, dem ausgesprochenen Willen ihres Vaters in einer längeren Rede entgegenzutreten. Dieses Zögern entspricht durchaus dem Verhältnis zwischen Vätern und erwachsenen Kindern, das in der neuen Komödie üblich ist. Selbst Söhne wagen ja, Eheplänen des Vaters, mit denen sie nicht einverstanden sind, nicht offen entgegenzutreten, siehe den ersten Monolog im Landmann, und daß Töchter sich dem Vater widersetzen, finden wir nur im ersten Akt von Plautus' Stichus und in den Epitrepontes. Aber die Schwestern im Stichus, die so fest an ihren schon über zwei Jahr abwesenden Männern hängen, sind sich doch klar darüber, daß sie dem Vater gehorchen und in die Scheidung willigen müssen, wenn es ihnen nicht gelingt, ihn durch gütliche Überredung von seinem Vorsatz abzubringen [2]) V. 53 f.

„gar sehr die Augen zudrückend", wie *χαίρειν πολλά*; Henses feiner Vorschlag Stob. ecl. IV 23, 26 *πρὸς τῇ προικὶ τὴν γυναῖκα* weicht doch zu stark von der Überlieferung ab.

1) Finalen Gebrauch von *ὡς* kann ich bei Menander nicht nachweisen.

2) Es ist kein Grund, das für eine Änderung des Plautus zu halten, der menandrische Ton ist ja in diesem ersten Akt ungewöhnlich treu gewahrt.

Digitized by Google

verum postremo in patris potestatest situm:
faciendum id nobis quod parentes imperant.

Auch Pamphile in den Epitrepontes rechnet durchaus damit, daß sie dem Drängen des Vaters schwer wird widerstehen können V. 454 f. Leeuwen[1])

ἀλλ' εἴ με σώιζων τοῦτο μὴ πείσεις ἐμέ,
οὐκέτι πατὴρ κρίνοι' ἂν ἀλλὰ δεσπότης.

Genau so steht die junge Frau des Papyrus Didot zu ihrem Vater, sie bietet alles auf, um ihn durch Überredung zu gewinnen, aber sie wird sich fügen, wenn ihr das nicht gelingt (V. 42 ff.). Um den Vater günstig zu stimmen, betont sie in den fünf Versen der Einleitung, daß es eigentlich seine Sache sei, die Gedanken zu äußern, die sie vorbringen will. Die größere Einsicht, die er besitzen muß, schließt auch die Pflicht ein, sie, wo es not tut, auszusprechen. Sehr geschickt fingiert sie, daß die folgenden Gedanken ihm nicht fremd sein könnten, daß er es nur unterlassen hat, sie vorzubringen, und daß diese Unterlassung sie zum Reden zwinge. Rücksichtsvoller kann die Äußerung der eigenen Meinung kaum von einer Tochter eingeleitet werden.

Mit V. 6 beginnt die Beweisführung. Die Sprecherin läßt es offen, ob ihr Mann sich etwas Größeres hat zuschulden kommen lassen, sollte es der Fall sein, so ist es ihre Sache nicht, ihn deswegen zur Verantwortung zu ziehen. Offenbar hat der Vater dem Schwiegersohn verschiedene ehrenrührige Vorwürfe gemacht, aber wir erfahren über sie nichts Näheres. Sehr geschickt ist wieder die Bescheidenheit, mit der die anderen etwaigen Verfehlungen als μεῖζόν τι dem, was der Gatte gegen sie angeblich verschuldet hat, gegenübergestellt werden. Daß der Gatte ihr gegenüber eine Schuld auf sich geladen habe, stellt sie nun aber entschieden in Abrede, das hätte sie doch merken müssen. Und nun folgt abermals ein bescheidenes Zugeständnis, sie sei als Frau wohl unverständig, aber auch eine Frau vermöge doch zu beurteilen, was sie persönlich ganz nahe angehe. Unbegreiflicherweise nehmen Cobet und Nauck an, daß nach V. 12 etwas ausgefallen sei, es beginnt ein neuer Abschnitt der Verteidigung, der vortrefflich an das Vorhergehende anschließt. Zugegeben, der Vater beschuldige ihren

1) v. Wilamowitz zieht das Fragment *Z* nicht in die durchgehende Verszählung ein, es steht bei ihm S. 35; übrigens der zweite Vers mit zwei störenden Druckfehlern.

Digitized by Google

Mann mit Recht einer Verfehlung, so trübt das doch nicht ihr persönliches Verhältnis zu ihm. Hier wird ganz im Stil der neuen Komödie ein allgemeiner Satz über das wünschenswerte Verhältnis zweier Ehegatten eingeschoben: Der Mann soll seine Frau treu lieben, und sie alles tun, was er wünscht. Dieser Forderung entspricht ihre Ehe, der Mann benimmt sich gegen sie, wie sie es verlangen kann, und sie erfüllt alle seine Wünsche.

Damit ist ein wichtiger Teil der Angriffe des Vaters abgeschlagen, aber das, was ihm die Hauptsache ist, bleibt noch zu erledigen. Wenn der Vater zugibt, daß der Mann sich tadellos gegen sie benommen hat, so ist doch die Verarmung des Mannes eine Tatsache, die allein ausreicht, um ihn zur Trennung der Ehe zu bestimmen. Er meint es gut mit ihr, er will sie einem reichen Mann vermählen, damit sie nicht ihr Leben in Sorgen hinbringen muß. Um diesen Hauptpunkt dreht sich der ganze zweite Teil der Rede (V. 22—44), in dem der Gedankengang des Vaters als falsch, ungerecht und unausführbar erwiesen wird. Erstens wird die Scheidung und Wiedervermählung mit einem reichen Manne ihr persönliches Glück nicht, wie der Vater doch wünscht, erhöhen, denn alles Geld kann sie für den Verlust ihres Mannes nicht entschädigen (V. 22—23). Ferner ist es ungerecht, daß sie am Glück ihres Mannes Anteil gehabt hat, nun aber an seinem Unglück nicht teilhaben soll. Endlich aber, und dieser Punkt wird besonders ausführlich behandelt, weil er dem rein verstandesmäßig rechnenden Vater am ehesten Eindruck machen kann, wird ihr äußeres Glück durch die neue reiche Ehe auch nicht gesichert. Auch der neue Ehemann, an den sie nicht ohne äußerste, selbst die Satzkonstruktion störende Beklemmung zu denken vermag, könnte doch auch sein Geld verlieren — will sie dann der Vater einem dritten, und wenn dieser verarmen sollte, einem vierten geben? Wie lange will er diese Proben fortsetzen? Hier ist der einzige Augenblick, wo der Zuschauer über die eifrige Sachwalterin lächeln — nicht lachen soll. Und nun wird aus diesem geschickten Vorstoß eine Folgerung gezogen, deren man sich bei der Sprecherin nach dem schüchternen Eingang kaum versieht: Der Vater hatte über ihre Ehe zu entscheiden, als sie Haustochter war, jetzt ist es ihre Sache, Beschlüsse zu fassen, die das Glück ihres Lebens betreffen. Mit Entschiedenheit wird dieser Schluß unterstrichen: V. 35 *ταῦτ' ἔστιν*, „so liegt die Sache". Dann folgt der Schluß der langen Rede, in dem sich

Digitized by Google

die Sprecherin auf inständiges Bitten verlegt. Bei der Hestia, der Göttin des häuslichen Herdes, beschwört sie den Vater, sie des vermählten Gatten nicht zu berauben, das sei eine gerechte und im Geiste der menschlichen Gesellschaft liegende Bitte. Der Vater kann seinen Willen mit Gewalt durchsetzen, dann wird sie versuchen, ihr Geschick ohne Schande zu tragen. Daß in diesen letzten Worten eine Androhung des Selbstmordes liegt, hat Weil ganz richtig empfunden. Die Drohung wird nicht offen ausgesprochen, ist auch schwerlich ganz ernst gemeint, aber der Vater soll sie heraushören, und sie soll ein letzter Druck sein, den die Tochter auf sein Herz ausübt.

Ich bekenne, daß ich diese Rede nicht nur „sine taedio", sondern mit Entzücken über ihre feine Kunst lese. Sobald man aufhört, sie durch eine tragische Brille zu betrachten, muß doch diese tapfere kleine Frau für sich einnehmen. Eine junge, in Abhängigkeit und Unselbständigkeit erzogene Frau faßt in der Not den Mut, das Glück ihres Lebens gegen den täppischen Eingriff ihres Vaters, dem sie bisher blind gehorcht hat, zu verteidigen, und sie tut das mit allem natürlichen Scharfsinn, über den das weibliche Geschlecht verfügt. Kein Wort und kein Gedanke geht über die bei einer Athenerin dieser Zeit vorauszusetzende Höhenlage hinaus. Wie fein ist es, daß sie jede Erörterung über sonstige Vergehen ihres Mannes ablehnt, ihr ist er ein guter Ehemann, damit ist für sie die Sache erledigt. Und wie hübsch ist der Zug, daß, als sie durch ihre Beweisführung gezwungen ist, die neue Ehe mit einem reichen Mann als durchgeführt vorauszusetzen, zum ersten und einzigen Mal die glatte Folge ihrer Sätze durch eine angstvolle Parenthese gestört wird.

Kein Gedanke, daß ein ägyptischer Schulmeister, dem es einfiel, in höherem Stil zu dichten, etwas Derartiges hätte schaffen können, hier haben wir einen Meister der neuen Komödie vor uns — wie ich überzeugt bin, Menander. Gerade die Tatsache, daß die junge Frau einen Widerstand gegen die väterlichen Wünsche entwickelt, der den üblichen Komödienvoraussetzungen nicht entspricht, weist speziell auf Menander hin, denn für ihn ist der Bruch mit der Konvention, sei es in der Charakteristik z. B. des Soldaten (Perikeiromene, Misumenos) und des Sklaven (Heros), sei es in der Auffassung ethischer Fragen, z. B. der Fehltritte beider Geschlechter und der Rechte eines ausgesetzten Kindes (Epitrepontes) charakteristisch. Den Ibsenschen Tropfen in Menanders Dichterblut, wenn

Digitized by Google

dies kühne Bild gestattet ist, glaube ich auch in unsrer Rede zu spüren. Noch ein Einwand gegen den menandrischen Ursprung muß zurückgewiesen werden. Weil, dem sich offenbar der Gedanke an Menander gegen seinen Willen immer wieder aufdrängte, hat (Revue de philol. 1880, 7 f.) erklärt, die Rede könne auch deshalb nicht aus der neuen Komödie stammen, weil es nach attischem Recht unmöglich gewesen wäre, daß ein Vater seine Tochter ihrem Manne einfach fortnähme und mit einem anderen vermählte, solche Selbstherrlichkeit sei nur einem tragischen König zuzutrauen. Dieser Einwand ist nicht leicht zu nehmen, denn schwere Widersprüche gegen das attische Recht sind in der neuen Komödie höchstens in einem nachweislich außerhalb Attikas spielenden Stück erträglich. Ich gebe auch zu, daß wir in den menandrischen Komödien bisher keinen genau entsprechenden Fall kennen. Im Stichus rechnen freilich, worauf Robertson (S. 109) hinweist, sowohl Vater wie Töchter mit einer neuen Vermählung (136 ff.):

An. Quid illos exspectatis qui abhinc iam abierunt triennium?
Quin vos capitis condicionem ex pessuma primariam?
Pan. Stultitiast, pater, venatum ducere invitas canes.
Hostis est uxor invita quae viro nuptum datur.

Sicherlich ist das nicht mit Weil für eine Abweichung des Plautus vom griechischen Original zu halten, aber das mehr als zweijährige Fortsein der Ehegatten schafft doch eine ganz besondere Lage, der man die unserer *ῥῆσις* nicht ohne weiteres gleichsetzen kann. In den Epitrepontes, die Robertson gleichfalls heranzieht, ist aber mit keiner Silbe von einer sofort geplanten Wiederverheiratung die Rede, der Vater holt die Tochter in sein Haus zurück, um die Mitgift zu retten; wie er die Trennung der Ehe dann herbeiführen, und ob er Pamphile später wiederum verheiraten will, erfahren wir nicht.

Aber so sehr uns die Willkür des Vaters in unserm Papyrus überrascht, wir können, nicht aus, der Komödie, sondern aus Demosthenes, nachweisen, daß solche Fälle in der Tat in Athen möglich waren. In der Rede gegen Spudias (XLI 3) erzählt der Sprecher, Polyeuktos habe seine jüngere Tochter mit seinem Neffen Leokrates vermählt *τούτων δ' οὕτως ἐχόντων, διαφορᾶς γενομένης τῷ Πολυεύκτῳ πρὸς τὸν Λεωκράτην, περὶ ἧς οὐκ οἶδ' ὅτι δεῖ λέγειν, ἀφελόμενος ὁ Πολύευκτος τὴν θυγατέρα δίδωσι Σπουδίᾳ τουτωί.*

Digitized by Google

Dieser Fall ist dem unsrigen so ähnlich, daß er die Möglichkeit des Motivs in der neuen Komödie sicherstellt. Auf die rechtliche Begründung von Polyeuktos' Vorgehen brauche ich hier nicht einzugehen (s. Lipsius Das attische Recht und Rechtsverfahren 483f. und die dort angegebene Literatur), für uns genügt, daß so etwas in Athen damals tatsächlich vorkam.

Der unbekannte Freund des Brüderpaars im Serapeum, der ihnen diese Rede, wohl aus dem Gedächtnis, aufschrieb, wird sie in der Schule gelernt haben, und sein sonst so erfreulich treues Gedächtnis hat ihn nur bei dem Namen des Dichters im Stich gelassen — statt Menander gab er dessen großes Vorbild Euripides an. Das ist so begreiflich und verzeihlich, wie wenn etwa eine Näherin, die Schlegels 'Arion war der Töne Meister' von der Schule her gut im Gedächtnis behalten hat, später glaubt, das Gedicht sei von Schiller.

Wie sehr seine Aufzeichnung den Beifall der Brüder Ptolemaios und Apollonios gefunden hat, zeigt ja die Tatsache, daß Ptolemaios die ῥῆσις auf der Rückseite des Papyrus noch einmal abschrieb. Ihm stand hierfür kein anderes Exemplar zur Verfügung als der Text der Vorderseite, das folgt aus dem Übersehen der Korrektur in V. 16. Mit dem Text übernahm er natürlich auch den Dichternamen. Mit der Treue im einzelnen nahm er es nicht sehr genau, aber er hat die Verse doch entfernt nicht so mißhandelt wie sein junger Bruder Apollonios die Verse aus der Medeia, den Karern und der unbekannten Komödie. Daß Apollonios keine schriftliche Vorlage einsah, sondern die Trümmer früherer Kenntnisse aus dem Gedächtnis niederschrieb, beweist das Anfangen und Aufhören mitten im Satz; die vorangehenden und folgenden Verse waren ihm entfallen, und sein Versuch, sie bei dem Komiker wieder zusammenzustoppeln, ist kläglich genug ausgefallen.

Doch zurück zu der ῥῆσις. Über ihren Verfasser bin ich mit Robertson ganz einig, aber wie steht es mit ihrer Zugehörigkeit zu den Epitrepontes? Auf den ersten Blick scheint sie ja wirklich sehr gut in den Mund der Pamphile zu passen. Auch Pamphile will der Vater von ihrem Gatten trennen, auch sie widersetzt sich diesem Ansinnen mit aller Macht. Sehr wohl könnte der lauschende Charisios beim Anhören unserer Rede nach Onesimos' Bericht ausrufen (504) ὦ γλυκυτάτη τῶν λόγων οἵους λέγεις. Das gebe ich

Digitized by Google

Robertson (S. 109) gern zu, bedenklicher ist schon, daß Robertson die Verse des Charisios 535 ff.

ὅμοιά γ' εἶπεν οἷς σὺ διενόου τότε
πρὸς τὸν πατέρα· κοινωνὸς ἥκειν τοῦ βίου
ἔφασκε κοὐ δεῖν τἀτύχημ' αὐτὴν φυγεῖν
τὸ συμβεβηκός

als „a summary of ll. 14—26 of the *ῥῆσις*" betrachtet, denn es kehrt doch kein einziges Wort der Rede in diesem „summary" wieder.

Um alles, was für die Einordnung in die Epitrepontes sprechen könnte, zusammenzusuchen, führe ich noch an, daß in der Kairener Handschrift zur Not ein Platz für die 44 Verse zu finden wäre. Vor dem Fragment *Z* fehlt das erste Blatt des zweiten Quaternio mit rund 70 Versen, also könnte hier die *ῥῆσις* untergebracht werden.

Sieht man aber genauer zu, so sind die Verhältnisse in den Epitrepontes und dem neuen Stück so verschieden, daß an Verschmelzung nicht zu denken ist. Einen sehr wesentlichen Punkt hob ich schon (S. 151) hervor: Der Vater der Sprecherin des Papyrus hat nicht nur hinsichtlich der Scheidung, sondern auch der Wiedervermählung bereits feste Entschlüsse gefaßt und eine ganz bestimmte Persönlichkeit als zweiten Mann für sie ausersehen, das geht klar aus den Worten V. 20 *σὺ δ' ἀνδρί μ', ὡς φής, ἐγδίδως νῦν πλουσίωι* und V. 27 *ὁ νῦν με λαμβάνειν μέλλων ἀνήρ* hervor. So weit ist Smikrines in den Epitrepontes noch längst nicht, er will Mitgift und Tochter retten, von einer Wiedervermählung oder gar einem bereits in Aussicht genommenen Schwiegersohn ist nirgends, auch nicht in der heftigen Scheltrede auf Sophrone V. 628 ff. ein Wort zu finden. Sicherlich würde sich auch Onesimos nicht begnügen zu sagen

V. 668 *ἀλλ' ἀπαγαγεῖν παρ' ἀνδρὸς αὐτοῦ θυγατέρα*
ἀγαθὸν σὺ κρίνεις Σμικρίνη;

wenn dieser seine Tochter nicht nur dem Charisios nehmen, sondern einem andern Mann hätte geben wollen.

Ebensowenig ist in den Epitrepontes davon die Rede, daß Charisios bereits verarmt sei, was die Sprecherin des Papyrus bei ihrem Mann als Tatsache zugibt (V. 19 *ἠπόρηκε*). In Fragment Z (V. 443 ff. Leeuwen) gibt sich Smikrines die größte Mühe, der

Digitized by Google

Tochter vorzurechnen, daß Charisios sich ruinieren muß, wenn er künftig auch die Aufwendungen für Abrotonon und ihren Sohn zu bestreiten hat. Wenn er dabei ausruft V. 445 *οὔκουν ἀπόλωλεν οὗτος ὁμολογουμένως*; so nimmt die rhetorische Frage allerdings bereits als geschehen an, was der erregte Sprecher für unausbleiblich hält. Daß er hiermit den Tatsachen erheblich vorauseilt, gibt derselbe Smikrines zu, wenn er nachher zu Sophrone sagt (631 ff. Sudh.)

ἀλλ' ἢ περιμένω καταφαγεῖν τὴν προῖκά μου
τὸν χρηστὸν αὐτῆς ἄνδρα καὶ λόγους λέγω
περὶ τῶν ἐμαυτοῦ;

Bisher ist also die Mitgift noch nicht aufgezehrt, er will nur nicht warten, bis es so weit kommt.

Endlich aber, und das ist vielleicht das Wichtigste, beruht die ganze *ῥῆσις* auf der Voraussetzung, daß die Ehe der Sprecherin völlig ungetrübt ist. Das gemeinsame Gesetz für Mann und Frau ist V. 15 *τῷ μὲν διὰ τέλους ἦν ἔχει στέργειν ἀεί*
τῇ δ' ὅσ' ἂν ἀρέσκηι τἀνδρὶ ταῦτ' αὐτὴν ποεῖν.

Unmöglich kann eine Ehefrau, nachdem ihr Mann sie seit Tagen verlassen und eine Musikantin zu sich genommen hat, nachdem sie soeben erfahren, daß er ein Kind dieser Musikantin als sein eigenes anerkannt hat und samt der Mutter bei sich behalten will, erklären

γέγονεν ἐκεῖνος εἰς ἔμ' οἷον ἠξίουν.

Sie kann, wie Pamphile, bereit sein, dem Gatten das Vorgefallene zu verzeihen und bei ihm zu bleiben, aber unmöglich kann sie sein Betragen ihrem genau unterrichteten Vater gegenüber für tadelfrei ausgeben.

Es hilft auch nichts, wenn man, um diesen letzten Einwand zu entkräften, die *ῥῆσις* etwa an den Anfang des zweiten Aktes legen wollte, wo Smikrines auf Grund von Gerüchten einen ersten Ansturm auf Pamphile gemacht zu haben scheint. Damals konnte sie vielleicht noch vorgeben, von dem liederlichen Leben ihres Mannes nichts zu wissen, wenn auch der Vater schon ziemlich genau unterrichtet ist[1]), aber für diese Situation passen der Entschluß des Vaters, die Tochter wiederzuverheiraten, und die Ver-

1) Siehe das Petersburger Blatt V. 1 ff.

Digitized by Google

armung des Mannes noch viel schlechter als für das Gespräch im vierten Akt.

Aus allen diesen Gründen halte ich eine Einfügung der ῥῆσις in die Epitrepontes für schlechterdings unmöglich. Das ist bedauerlich, aber auch interessant, denn wir lernen von neuem, daß Menander ähnliche Voraussetzungen und Situationen in seinen Stücken unbedenklich wiederholte, gewiß, ihnen durch feine Abschattierung immer wieder neue Seiten und neue Reize abgewinnen zu können. Daß es je gelingen wird, die ῥῆσις einem bestimmten Stück Menanders zuzuweisen, ist unwahrscheinlich, wenn uns nicht neue Papyrusfunde zu Hilfe kommen. Vielleicht ist aber die Vermutung gestattet, daß die Verse zu einem der früheren Stücke des Dichters gehören. Ich meine, in dem Aufbau der langen durch keine Zwischenbemerkung des Vaters unterbrochenen Rede noch eine leise Befangenheit, eine stärkere Anlehnung an euripideische Vorbilder zu spüren, als wir sie von dem vollausgereiften Menander auf der Stufe der Epitrepontes erwarten würden.

Zum Schluß noch ein Wort über die rätselhafte Unterschrift *Εὐριπίδης Σποδρεγάτης*[1]). Sie hat an Bedeutung ja sehr verloren, seit Wilcken festgestellt hat, daß sie nicht vom Schreiber der ῥῆσις, sondern von dem jungen Apollonios herrührt, aber man möchte doch gern wissen, was er sich dabei gedacht hat. Sie ist nicht zu trennen von der andern Unterschrift in der sechsten Kolumne, die Apollonios seinen eigenen Exzerpten beifügte *Ἀρίστων φιλόσοφος μαθήματα*. Wilcken macht mich brieflich darauf aufmerksam, daß der kleine Apollonios nicht gerne dekliniert, weil er in dieser Kunst nicht sicher ist, also wird er mit der zweiten Unterschrift gemeint haben *Ἀρίστωνος φιλοσόφου μαθήματα*, und etwas Ähnliches wird man in der ersten Notiz erwarten. Der Versuch von Milne (Class. Rev. XXXIX [1925] 117), aus *Σποδρεγάτης* herauszulesen *Ἐπιτρέποντες* und damit eine neue Stütze für Robertsons Hypothese zu gewinnen, ist unbedingt abzuweisen, auch ein so mangelhafter Schreiber wie Apollonios schreibt nicht *Σποδρεγάτης*, wenn er *Ἐπιτρέποντες* meint. Bisher hat

1) Daß Minns und Bell bei Robertson S. 107 an dem ersten *Σ* von *Σποδρεγάτης* zweifeln, wundert mich, Wilcken und ich erkennen es auf Weils Photographie ganz sicher. Eher kann man über den folgenden Buchstaben verschiedener Ansicht sein, ich glaube aber, daß Wilcken ihn mit Recht als *Π*, nicht als *M* anspricht.

Digitized by Google

man *Σποδρεγάτης* oder *Σμοδρεγάτης* meist für einen ägyptischen Namen gehalten und den Schreiber — oder Verfasser — der Verse in ihm gesehen. Aber es gibt schlechterdings keinen ähnlich anlautenden ägyptischen Namen in den Papyri; Preisigkes Namenbuch gibt nichts Vergleichbares, und auch meinem Kollegen Steindorff ist kein derartiger Name bekannt. Ich verdanke wiederum Wilcken den Hinweis, daß, wenn man alle sonst bei Apollonios nachweisbaren orthographischen Schnitzer berücksichtigt[1]), *Σποδρεγάτης* zur Not als *Σφοδριάδης* gedeutet werden könnte, so daß er beabsichtigt hätte *Εὐριπίδου Σφοδριάδης* — worin der Dichtername auf Rechnung des schreibenden Freundes zu setzen wäre. Aber auch bei Menander wüßte ich mit *Σφοδριάδης* nichts anzufangen; der Name wäre ja eine denkbare Ableitung von *Σφοδρίας*, ist aber m. W. nicht bezeugt und gehört ganz sicher nicht zu dem engen Kreis der komischen Namen[2]). So möchte ich mit aller Reserve zu erwägen geben, ob nicht in dem *Σποδρεγάτης* ein Abstraktum steckt, entsprechend den *μαθήματα* der andern Unterschrift. Sollte Apollonios etwa *Εὐριπίδου σφοδριάτης* haben schreiben wollen und *σφοδρότης* gemeint haben? — Ich bedaure, mit einem so unbefriedigenden Vorschlag schließen zu müssen, aber schließlich kommt ja auf die Unterschrift, die ein anderer hinzufügte, gar nichts, auf das richtige Verständnis und die richtige Zuweisung der 44 Trimeter dagegen recht viel an.

Leipzig-Gohlis. ALFRED KÖRTE.

1) Ich hoffe, daß einer meiner Schüler die von Wilcken UPZ I 111 gewünschte Untersuchung über die Schreibweise der beiden Brüder in absehbarer Zeit liefern wird, inzwischen siehe Wilcken UPZ I 111 und 115.

2) S. Karl Gatzert, De nova comoedia quaestiones onomatologicae, Gießen 1913.

Digitized by Google

HESIODSTUDIEN ZUR THEOGONIE.

Zu den Texten, die am entschiedensten neben eindringlicher Kommentierung eine neue kritische Ausgabe verlangen, gehört nach meiner Überzeugung Hesiods Theogonie. Allerdings kann sie zureichend erst gemacht werden, wenn wir die sehnlich erwartete Ausgabe der Scholien haben, für die Hermann Schultz vor dem Kriege, in dem auch er den Heldentod starb, die Fundamente gelegt und das Material zusammengebracht hat[1]). Denn wie die von ihm bereits publizierten Notizen des Mutinensis zu der den Zeusehen (Θε 886—929) folgenden, sehr schwierigen Partie 930—962 lehren, haben die Scholien trotz ihrer Dürftigkeit und Einseitigkeit doch gelegentlich noch Wichtiges aus der antiken Arbeit auch am Texte bewahrt. Aber so wertvoll ihre Hinweise namentlich auf Athetesen von Versgruppen sind, wie sie der Mutinensis für v. 940—944 und 947—955 erhalten hat, im ganzen muß und kann man, wenn die *recensio* erledigt ist, ohne die Scholien auskommen. Denn die eigentlichen Probleme für den Hesiodeditor liegen in einer Zeit, die wir mit äußeren Hilfsmitteln doch nicht erreichen, wohl auch nicht erreichen würden, wenn unsere Kenntnis der antiken Textkritik und Exegese vollständiger wäre, als sie leider ist, oder wenn wir ein reicheres Material an älteren Papyri besäßen. Die Schlüsse, denen eine ausgedehntere Kenntnis des hellenistischen Variantenapparates vielleicht Anregung oder äußere Stütze geben würde, sind doch auch ohne sie zu ziehen — man denke etwa an die doppelte Athenageburt[2]) — durch scharfe Interpretation unter gelegentlicher Unterstützung durch die nicht allzu reichlichen, aber bedeutenden vorhellenistischen Zitate. Natürlich rede ich hier nur von der Aufgabe, die in der Herstellung der Dichtung des Hesiodos von Askra

1) Abh. Ges. d. Wiss. Göttingen NF XII 1910; Nachr. Phil.-hist. Klasse 1913, 252 ff.

2) Θε 886—900; 924—926; s. zuletzt v. Wilamowitz Sber. Berl. Ak. 1921, 957.

Digitized by Google

besteht, den als den Verfasser der uns erhaltenen Theogonie zu betrachten ich unmodern genug bin. Für unsere Kenntnis ihrer Fortbildung und der Wirkung auf andere theogonische Poesie würde reicheres und vor allem älteres Scholienmaterial wahrscheinlich recht viel ergeben.

Auch in der Hesiodkritik hat die konservative Grundhaltung, die im allgemeinen die Philologie der letzten Jahrzehnte charakterisiert und die in ihrem besten Teil doch kein Zeichen von Schwäche oder geistiger Ermattung, sondern von tieferem Verständnis für psychologische und historische Bedingungen, für die individuellen und allgemeinen Unterschiede von Menschen und Zeiten ist, sich sehr entschieden geltend gemacht. Man braucht da nur etwa mit Arthur Meyers guter Berliner Dissertation von 1887 [1]), die ungefähr die Hälfte der ganzen Theogonie verwarf und deren scharfsinnige Argumentation großen Eindruck gemacht hat, die beiden Ausgaben Rzachs aus den Jahren 1902 und 1913 zu vergleichen. In der letzteren tragen nur noch 46 Verse die ominöse Klammer; und zwar sind es bis auf 63/68 und 807/19 lauter Einzelverse, als scheinbar späte Interpolationen der allergewöhnlichsten Art, während so allgemein bezweifelte Stücke wie der Hekatehymnos 411—452 ohne Zeichen im Texte stehen, und schon rein sprachlich so offensichtlich unmögliche Partien wie die Typhoeusepisode (820—880) sogar ohne Bemerkung im kritischen Apparat als offenbar echt und alt beibehalten werden. Und neben diesem herrschenden Text wird man auch auf die methodisch abgezweckten Abhandlungen von Karl Robert über das Gesamtwerk („Zu Hesiods Theogonie"; Mélanges Nicole 1905, 461ff.) und von Paul Friedlaender über „Das Prooemium der Theogonie" (i. d. Z. XLIX 1914, 1ff.) verweisen, die kaum auch nur noch interpolierte Einzelverse gelten lassen. Gerade die Interpretation des Prooimions ist für die Stärke der konservativen Strömung und den Wandel in der Auffassung der Kritik deshalb besonders instruktiv, weil hier noch Widerstand geleistet wird. Neben Zieglers erneuter Erklärung [2]), daß „das Prooemium aus

1) De compositione Theogoniae Hesiodeae.

2) Rosch. Lex. V (1924) 1472. Ziegler schließt sich, unter kurzer Ablehnung von Friedlaender und Wilamowitz, an Aly Rh. Mus. LXVIII 1913, 22ff. an. Alys nicht neue Auffassung (s. O. Gruppe, Die griech. Culte und Mythen I 1887, 567ff.), daß „sowohl die Werke und Tage, wie die Theogonie echte Flickpoesie sind", schließt in dieser Formulierung

Digitized by Google

mehreren heterogenen Stücken roh zusammengeschoben ist, ohne daß eine Verknüpfung zur Einheit auch nur versucht ist", steht einerseits die kurze, aber wohlüberlegte Äußerung von Eduard Schwartz, der mit sicherem Takt zwei große Partien aussondert[1]), andrerseits die ausführliche, methodisch außerordentlich wichtige Behandlung durch Wilamowitz[2]). Sie betont zwar scharf den Unterschied ihres Vorgehens von der lockenden Art der Friedlaenderschen Interpretation; und indem sie den uns vorliegenden Text da packt, wo schon die Handschriften unser Urteil in eine bestimmte Bahn lenken, in den abschließenden und zum eigentlichen Thema überleitenden vv. 104—115, zerstört sie unweigerlich den Wahnglauben an eine „Überlieferung ohne Varianten", und verbietet das Überspringen der *recensio*, das jene Interpretation sich stillschweigend erlaubt; aber trotzdem freut sich Wilamowitz „über das Zusammentreffen in der Hauptsache" und glaubt auch seinerseits, „die Echtheit des Ganzen", von verhältnismäßig geringfügigen Ausscheidungen abgesehen, erweisen zu können.

Es läge vielleicht nahe, die Berechtigungen der sich entgegenstehenden Anschauungen, insbesondere den Wert der psychologischen Einfühlung Friedlaenders in das „widerspruchsvolle Denken" Hesiods und in die „Unvollkommenheit seiner Form", seine grundlegende Rücksicht auf die archaische Formgebung überhaupt im Gegensatz zu der rein logischen Behandlung nach den Voraussetzungen moderner Denkweise und späterer Technik, wieder am Prooimion nachzuprüfen, zumal dieses wirklich einer erneuten Untersuchung bedarf. Aber das ließe sich nicht ohne viele Polemik abmachen; und auch wenn das m. E. in den Hauptsachen sichere Resultat wider alles Erwarten allgemeiner Anerkennnng begegnen würde, wäre damit nichts oder doch nicht viel für die eigentliche Theogonie gewonnen. Denn das Prooimion hat als solches und doppelt in der individuellen Gestaltung einer alten Form durch Hesiodos seinen eigenen Stil. Aufbau und Gedankenführung sind so verschieden von der systematischen Darstellung im Werke selbst, in dem ein bewunderns-

und der ihr entsprechenden Durchführung das Verständnis des alten Dichters von vornherein aus. Ich vermeide Polemik im einzelnen auch gegen die höchst unerfreuliche Ausgabe (Hesiods Theogonie, mit Einleitung und kurzem Kommentar . . . Heidelberg 1913).

1) Sber. Berl. Ak. 1915, 145, 1; vgl. u. p. 172.

2) Ilias und Homer 1916, 463 ff.

Digitized by Google

wert einfacher und klarer Grundriß uns die Arbeit erleichtert, daß es mir richtiger erscheint, einige Partien dieser Darstellung selbst vorzulegen, die meiner Überzeugung nach wirklich methodisch bisher überhaupt kaum angefaßt sind und bei denen daher auch jetzt noch „das Pendel der Kritik zwischen bodenloser Gewaltsamkeit und stumpfem Überlieferungsglauben hin und her schwankt“ [1]). Es soll sich dabei stets um ganze Partien, um innerlich zusammenhängende, in sich geschlossene Stücke handeln; man kann bei der scharfen Art, wie der Dichter sie absetzt, fast sagen, um Kapitel und Paragraphen des Systems. Denn fast nirgends ist in der Theogonie etwas gewonnen mit der Aussonderung einzelner Verse, mit den Versuchen, durch solche Streichungen „Widersprüche“ zu beseitigen und einen äußerlich glatten Text herzustellen. Im Gegenteil; der auf diese Einzelheiten gerichtete Blick verliert die Unbefangenheit und Schärfe, die für die Erkenntnis der Gesamtkomposition und des Verhältnisses der Perikopen zueinander notwendig ist. Auch gibt dieses Ausscheiden einzelner störender Verse von vornherein ein falsches Bild der Textgeschichte in ihrem wichtigsten Stadium: Man stellt sich die Entstehung des in den Handschriften ziemlich einheitlichen Textes zu einfach vor und läßt sich in dieser Auffassung dann nicht mehr stören, selbst wenn ein gelegentlicher Papyrus, wie der Genfer 94 zu *Ἔργ.* 169, oder ein wichtiges antikes Zitat, wie die Athenageburt bei Chrysippos, oder wenn selbst die allereinfachste *recensio*, wie in *Θε* 104—115, die Einheit als so trügerisch erweist, daß man bei ehrlicher Arbeit einsehen muß: Es ist weder mit den Schlagworten „Erweiterung“ und „Überarbeitung“ noch gar mit Annahme kleinerer Interpolationen allein auszukommen.

Die von mir vorgelegten Partien sind unter dem Gesichtspunkt ausgewählt, daß ihre Beurteilung von ästhetischen Maßstäben ganz unabhängig ist, von stilistischen, formgeschichtlichen wenigstens so weit wie möglich. Es sollen vor allem sachliche und textkritische Argumente entscheiden. Denn nur so läßt sich eine sichere Grundlage für die Weiterarbeit gewinnen. Dabei liegt es mir fern zu glauben, daß wir überall zum echten Hesiod durchdringen, wie es bei dem ersten Beispiel der Fall ist. Aber ein gutes Stück weiter kommt man allerdings; und ich hoffe, so überzeugend dar-

1) v. Wilamowitz Isyllos 1886, 108 über die ganze ältere Hesiodkritik.

Digitized by Google

stellen zu können, daß man ein wirkliches Bild von dem alten, schönen Gedicht gewinnt. Dieses alte Gedicht wird sich wesentlich von den vulgaten Ausgaben und von dem immer dankbar benutzten Texte Rzachs unterscheiden, der bei aller Sorgfalt der Materialbeschaffung in seiner jetzigen Gestalt die eigentlichen Probleme nicht einmal mehr ahnen läßt.

Ich werde im folgenden H = echten Hesiodos und H^i = interpolierten unterscheiden, wobei ich unter Interpolation jede Erweiterung oder Änderung des ursprünglichen Textes verstehe.

I. Die Geburt der Aphrodite (v. 188—206).

In der Erzählung von Aphrodites Entstehung aus dem Schaum, den die von Kronos ins Meer geworfenen und dort treibenden Schamteile des Uranos aufregen[1]), streicht man seit Heyne und F. A. Wolf ganz allgemein — selbst Rzach macht hier keine Ausnahme — die vv. 196 und 199—200 als Interpolationen, die äußerlich zunächst gemeinsam haben, daß die gleichartigen Versanfänge *ἀφρογένειαν* und *Κυπρογένειαν* sich dem Metrum nicht fügen[2]).

1) So deutet mit dürren Worten Tzetz. Theog. 107 *ἀφρὸν ἐκ τῆς κινήσεως ἐσώρευσαν ἀρκοῦντα* und dürfte damit für den Zusammenhang, in dem wir die Verse lesen, das Richtige treffen. Denn auch F 127 Kern der orphischen *Ἱεροὶ λόγοι — μήδεα δ' ἐς πέλαγος πέσεν ὑψόθεν, ἀμφὶ δὲ τοῖσι λευκὸς ἐπιπλώουσιν ἑλίσσετο πάντοθεν ἀφρός* — läßt sich kaum anders verstehen. Die spekulierende Deutung der Scholien auf die *ἀφροειδὴς σπορά*, die von den Modernen meist als selbstverständlich und urtümlich angenommen wird, ist unnatürlich: abgeschnittene *μήδεα* enthalten keine *σπορά*, auch wenn sie einem Gotte gehören (s. auch u. p. 181). Wie die Deutung zustande kam, zeigt F 183 der *Ἱεροὶ λόγοι* über die zweite Aphrodite, die Zeustochter: *ἀπὸ δ' ἔκθορε πατρὶ μεγίστωι αἰδοίων ἀφροῖο γονή, ὑπέδεκτο δὲ πόντος σπέρμα Διὸς μεγάλου κτλ.*

2) Unmetrische Versanfänge sind in der Hesiodüberlieferung öfter ein Indizium der Interpolation (natürlich nicht Beweis für sie). Ein Beispiel aus dem Prooimion ist v. 32:

30 *καί μοι σκῆπτρον ἔδον δάφνης ἐριθηλέος ὄζον*
δρέψασθαι θητιόν, ἐνέπνευσαν δέ μοι αὐδὴν
32 *θείην ἵνα κλείοιμι τά τ' ἐσσόμενα πρό τ' ἐόντα*
καί μ' ἐκέλονθ' ὑμνεῖν μακάρων γένος αἰὲν ἐόντων,
34 *σφᾶς δ' αὐτὰς πρῶτόν τε καὶ ὕστατον αἰὲν ἀείδειν.*

Hier haben die hss. *θείην ἵνα*, antike Zeugen, wie es scheint, *θεσπέσιον* und *θεσπεσίην*, während bei den Modernen Göttlings *θέσπιν ἵνα* viel Beifall gefunden hat. Es bedarf aber keines Wortes, daß der *ἵνα*-Satz v. 32

Digitized by Google

V. 196, dessen Schluß gleich Od. ϑ 288 ist, hat m. W. bisher keinen Verteidiger gefunden. Der unmetrische Zusatz

ἀφρογένειάν τε ϑεὰν καὶ ἐυστέφανον Κυθέρειαν

zerstört syntaktisch und inhaltlich zu offensichtlich die wohlgebaute Auseinandersetzung über den Namen der neuen Göttin: „sie nennen Aphrodite Götter und Menschen, weil sie im Schaum (*ἐν ἀφρῷι*) aufwuchs, aber Kythereia, weil sie nach Kythera kam (195b; 197—198)". Ob Platon (Kratyl. 406 C) ihn las, ist nicht festzustellen und wäre nur für die Zeit der Interpolation von Bedeutung. Aber gegen die Entfernung auch von 199—200

Κυπρογένειαν ϑ', ὅτι γέντο πολυκλύστωι[1] *ἐνὶ Κύπρωι*
ἠδὲ φιλομμηδέα, ὅτι μηδέων ἐξεφαάνθη,

die sich mit der Erklärung von zwei weiteren *ἐπικλήσεις* der Göttin an den geschlossenen Zusammenhang von 195b, 197—198 hängen, hat Friedlaender[2]) protestiert, weil — dies der positive Grund — „sich aus der Geburtsgeschichte (188—193) die Stichworte *μήδεα* (188), *ἀφρός* (191), *Κύθηρα* (192), *Κύπρος* (193) herausheben lassen, und eben diese Stichworte in den vier Beinamen der Göttin (195—200) wiederkehren"; und — negativ — weil es „Gründe, auf die die Verwerfung sich stützen könnte, in Wahrheit nicht gibt". Das ist speziös und in seinem positiven Teile vielleicht sogar richtig. Trotzdem springt der zwingende Grund zur Verwerfung, den Friedlaender nicht zu sehen erklärt, in die Augen. *γέντο* v. 199 ist noch von niemandem, auch von Friedlaender nicht,

---

neben dem *καί*-Satz 33/34 so unmöglich ist, wie etwa 127 *ἵνα μιν περὶ πάντα καλύπτοι* neben 128 *ὄφρ' εἴη μακάρεσσι ϑεοῖς ἕδος ἀσφαλὲς αἰεί*. Der Auftrag der Musen ist doppelt ausgesprochen. Daß die längere Form echt ist und 32 eine schlechte Variante, bestätigt der Inhalt: 33—34 trifft die Theogonie genau, 32 paßt nicht für Hesiod, der kein „Prophet" ist. Halb richtig schon die Scholien: *τὸ δὲ κυριώτερον κεῖται ἐπὶ μάντεως, οὐχ ἐπὶ ποιητοῦ κτλ.* Einen metrischen Fehler enthält auch der unechte v. 48.

1) Ich ändere in der Interpolation nicht; aber die Variante der Iliasscholien *περικλύστωι* ist richtig. *περίκλυστοι* — das Wort weder bei Homer noch bei Hesiod; *περίῤῥυτος*, das der Florent. E auch hier einsetzen wollte, in v. 193 — sind die Inseln, *πολύκλυστος* — bei Hesiod nur in dem homerischen Versschluß unseres Stückes v. 189 *πολυκλύστωι ἐνὶ πόντωι* — das Meer. In den hss. geht das durcheinander (Od. δ 354 u. ö.). v. 200 ist das *φιλομμηδέα* der hss. das einzig richtige.

2) d. Z. XLIX 1914, 11, 1.

Digitized by Google

anders als mit „sie wurde geboren" übersetzt; und man kann wirklich die Deutung der hier zuerst vorkommenden Epiklese *Κυπρογένεια*, zumal neben *θρέφθη* und *ἐξεφαάνθη*, gar nicht anders verstehen. Aber damit entsteht ein unlösbarer Widerspruch sowohl zu 197—198 (darüber später) wie vor allem zu der Geburtsgeschichte:

191 *τῶι δ' ἐνὶ κούρη*
ἐθρέφθη· πρῶτον δὲ Κυθήροισιν ζαθέοισιν
193 *ἔπλητ', ἔνθεν ἔπειτα περίρρυτον ἵκετο Κύπρον.*
ἐκ δ' ἔβη αἰδοίη καλὴ θεός.

Die Harmonistik, die behauptet, daß hier „der Moment, wo Aphrodite aus dem Meere emporsteigt (*ἐκ δ' ἔβη*) als ihre Geburt bezeichnet wird (199)", und die dabei von „archaischer Weise des Ausdrucks" redet, leidet doch allein schon Schiffbruch an der scharfen Scheidung, die eben dieser archaische Dichter zwischen der Entstehung im Meeresschaum, der Berührung von Kythera und der Ankunft in Kypros als drei zeitlich sich folgenden Stadien der Geburtsgeschichte macht. Und nicht allein an der Form *πρῶτον — ἔνθεν ἔπειτα*, sondern auch an dem Zweck, dem diese betonte Zeitfolge dient. Denn es ist doch offensichtlich, daß es diesem Dichter nicht etwa darauf ankommt, möglichst viele Varianten über den Geburtsort der Göttin zu vereinigen, sondern daß er gegenüber der allseitig anerkannten Aphrodite von Kypros [1]) die Ansprüche von Kythera in den Vordergrund rücken will.

Wir wollen noch nicht fragen, was sich schon daraus für den Dichter der Aphroditegeburt ergibt. Nur ein Hinweis sei schon jetzt gestattet, weil er weit über den einzelnen Passus hinaus

1) Außer Hymn. Hom. VI 2 ff. und Herod. I 105 (der vorher noch Askalon setzt) s. die *Κυπρογένεια* Sappho F 87 Diehl; Pind. O X 106; die *Κυπρογενὴς Κυθέρεια* Hymn. Hom. X 1; vielleicht auch Od. *θ* 362 ff. Ferner die Deutung der Scholien (und Et. gen. p. 198 Miller) von *Κύθηρα* als *πόλις Κύπρου μικρά*. Kythera, das Herodot einfach neben Kypros stellt, besitzt doch, wie Paus. X 14, 7 bewußt unterscheidend sagt, nur *τὸ ἱερὸν τῆς Οὐρανίας ἁγιώτατον καὶ ἱερῶν ὁπόσα Ἀφροδίτης παρ' Ἕλλησίν ἐστιν ἀρχαιότατον*. Allein der *Index cognominum deorum* (Cic. De nat. d. III 59) nennt die orientalische Aphrodite als letzte, die Tochter des Uranos in Elis als erste, und die „Schaumgeborene" — über ihren Unterschied von der Uranostochter o. p. 161, 1 —, die von Hermes Mutter des Eros wird, als dritte. Aber das sind spätere Spekulationen.

Digitized by Google

wichtig ist: Die Berücksichtigung von Kultorten, wie sie unsere Partie zeigt, ist der Theogonie sonst fremd. Sie hält sich aus guten Gründen ganz in der Sphäre der oberen Welt[1]), weil Hesiods Aufgabe sonst unlösbar geworden wäre. Wie schwer ist es ihm doch schon im Prooimion geworden, die heimatlichen Musen vom Helikon mit den homerischen vom Olymp zu vereinigen. Wir bleiben zunächst noch beim Text, für den sich jetzt ohne weiteres folgende Eventualität ergibt: Entweder sind v. 199—200 die vervollständigende Interpolation eines anders interessierten Mannes, die leicht genug eingefügt werden konnte, weil der Dichter der Aphroditegeburt ganz konsequent, d. h. der in den vv. 191—198 entwickelten Zeitfolge entsprechend, im v. 198 nicht *ἐγένετο*, sondern *προσέκυρσε Κυθήροις* sagt; oder aber *γέντο ἐν Κύπρωι* soll nicht „sie wurde in Kypros geboren" heißen, sondern dem *ἵκετο Κύπρον* 198 entsprechend „sie kam nach Kypros". Wie man sich da entscheiden soll und ob man dem Dichter des ganzen Stückes diesen Gebrauch von *γίγνεσθαι* zutrauen darf, ist mir persönlich nicht zweifelhaft. Aber es genügt hier, um den Gang der Argumentation nicht durch Diskutierbares unsicher zu machen, die Feststellung, daß sich aus den vv. 199—200 allein die Eventualität nicht entscheiden läßt. Denn Friedlaenders Stichwortargument läßt sich natürlich nicht umkehren. Ohne auf die Frage, ob in v. 200 eine „falsche Ety-

1) Wo sie scheinbar in die Welt der Menschen gerät, wo sie Orte der Landkarte — wie z. B. 477 ff. in der Geschichte der Zeusgeburt —, ja selbst wo sie nur die Menschen neben den Göttern nennt, sind wir in interpoliertem Gebiet. Damit diese Behauptung nicht mißverstanden oder böswillig ausgedeutet wird, sei gleich betont, obwohl die Zeusgeburt ausführlich in c. II behandelt werden soll: Die Berührung der irdischen Sphäre ist mir nicht etwa Beweis für die Interpolation (sowenig wie die unmetrischen Versanfänge o. p. 161, 2); sondern aus der Feststellung der interpolierten Partien ergibt sich, daß die alte Θε von Menschen und den menschlichen Dingen nicht sprach. Charakteristisch ist, wie H., der so oft und gerade an Zentralstellen auf die Verteilung der göttlichen *τιμαί* kommt (v. 68—74; 881—885), nie diese *τιμαί* im einzelnen und in ihrer Beziehung auf die Menschen berührt — außer im Hekatehymnos und in unserer Partie v. 203—206 (u. p. 177). Die Bedeutung der Prometheusgeschichte (535—612) für Hesiods Denken zeigt sich nicht am wenigsten darin, daß sie davon ausgeht, wie „die Götter und Menschen sich in Mekone auseinandersetzten". Wie der echte Hesiod sonst selbst das Wort *ἄνθρωποι* vermeidet, zeigt v. 187 verglichen etwa mit 271—272.

Digitized by Google

mologie von *φιλομμειδής*" steckt, überhaupt einzugehen, ist zu sagen, daß niemand den Dichter, dem es auf den Vorrang von Kythera ankam, zwingen konnte, nun auch aus der schließlichen Landung in Kypros eine Epiklese zu entwickeln; sowenig wie er, der nicht von den *μήδεα*, sondern von dem durch sie erregten Meeresschaum ausging, die *φιλομμειδής* oder *φιλομηδής* zu erklären brauchte.

Man verzeihe die Ausführlichkeit dieser Erörterung, die doch nicht einmal die Lösung einer scheinbar so einfachen Interpolationsfrage bringt. Sie ist notwendig, um ein Urteil über die Methode zu gewinnen, mit der man gemeinhin dem Hesiodtext gegenübertritt und solche Einzelverse oder Versgrüppchen ohne wirkliche Rücksicht auf den Zusammenhang behandelt, in dem sie stehen und von dem m. E. in der Mehrzahl der Fälle die Entscheidung über die Einzelheiten erst abhängt. Wie verhängnisvoll die Konsequenzen dieser Methode auch für die Gesamtauffassung der Theogonie sind, das läßt sich gerade an unserer Partie nur zu gut illustrieren. Darum will ich, bevor die Frage nach dem Zusammenhang, in dem wir die Aphroditegeburt lesen, und nach ihrem Wesen gestellt wird, noch auf eine weitere Einzelheit eingehen, die uns dafür aber ganz nahe an unser Ziel bringen soll. Man streitet über die verhältnismäßig gleichgiltigen vv. 199 – 200; aber man schweigt sich gern aus über die in Wahrheit viel anstößigeren Verse, die ihnen folgen:

201 *τῇι δ' Ἔρος ὡμάρτησε καὶ Ἵμερος ἕσπετο καλὸς*
γεινομένηι τὰ πρῶτα θεῶν τ' ἐς φῦλον ἰούσηι.

Wenn hier auf die Geburt der Aphrodite ihr Eintritt in den Olymp folgt und wenn dann weiter ihre *τιμαί* angegeben werden, so ist das nicht nur an sich unanstößig[1]), sondern auch für das Verständnis der ganzen Partie sehr wichtig. Man hat mit ihr längst den homerischen Aphroditehymnos VI verglichen, der ihr tatsächlich so nahe steht, daß W. Schulze aus ihm sogar den Text von 202 verbessern wollte[2]). Ich komme auf diesen Hymnos zurück, wenn wir die Herkunft der Partie untersuchen können. Vorläufig brauchen

1) „An sich", nicht im Zusammenhang der hesiodischen *Θε*; s. o. p. 163 f.

2) Quaest. Epicae 185 f. Seine Beziehung von *θεῶν ἐς φῦλον ἰούσηι* auf den ersten Eintritt Aphrodites in die Gesellschaft der Götter ist zweifellos richtig; nur braucht man deshalb *τε* nicht zu streichen.

Digitized by Google

wir keine Parallelen, sondern müssen doch allein auf Grund des Hesiodtextes ohne weiteres fragen, wie denn diese beiden Begleiter der Aphrodite möglich sind. Himeros und die Chariten, die bei Homer (Il. *E* 338; Od. *ϑ* 364) zur Kypris gehören, wohnen nach dem hesiodischen Prooimion v. 63—67 mit den Musen zusammen; und der erstere ist da offenbar Vertreter ihrer *ἱμερόεσσα ἀοιδή*, wie er anderwärts mit Aphrodite zusammengestellt wird, weil sie *ϑεοῖσιν ἐπὶ γλυκὺν ἵμερον ὦρσε* (Hymn. Hom. i. Ven. V 2). Nun lege ich auf diesen „Widerspruch" keinen großen Wert, weil mir die Echtheit jener Verse nicht allem Zweifel entrückt zu sein scheint und weil ich vom Prooimion hier überhaupt absehen will. Also mag Himeros beiseite bleiben. Aber mit Eros steht es anders. Der ist in den grundlegenden ersten Versen der eigentlichen Theogonie (116—122) einer der drei Urgötter, wie man statt des beliebten, aber irreführenden Ausdrucks „Urgewalten" besser sagt. Man hat in diesem Eros längst den rohen Steinfetisch von Thespiai[1]) erkannt, von dessen Wesen wir ja wohl etwas vermuten; er kann gut und gern „ein dem Hermes verwandter Gott der Zeugungskraft" gewesen sein[2]); und gewiß besteht zwischen ihm und dem aus der Lyrik einerseits[3]), aus der orphisch-kosmogonischen Poesie andrerseits[4]) bekannten Begleiter der Aphrodite ein Zusammenhang. Aber ebenso gewiß ist, daß die Hesioderklärung, die diesen Zusammenhang so benutzt, wie sie es jetzt tut, bei Absurditäten landet. Hesiods Eros steht unter den Urgöttern, nicht weil er *ἐνοποιὸς τῶν ὅλων* ist oder überhaupt irgendeine besondere Aufgabe in der Theogonie hat, die die *τιμαί* ihrer Götter voraussetzt, aber nicht angibt. Eine solche besondere Aufgabe ist nirgends auch nur angedeutet, und nichts gibt uns ein Recht, sie zwischen den Zeilen zu lesen. Eros steht da auch nicht, weil er eine Nachkommenschaft hat wie Chaos und Gaia. Er verdankt seine hervorragende Stellung ganz einfach der Tatsache, daß er für Hesiod ein heimischer Gott ist, so gut wie die helikonischen Musen des Prooimions und, woran ich bei dem Boioter nicht zweifele, wie die *Οὔρεα μακρά*, die v. 129 zwischen Himmel und Meer unter den drei

1) Paus. IX 27, 1.

2) Furtwaengler, Rosch. Lex. I 1341.

3) Ibykos F 7 Diehl; Sappho F 137; Chalkid. Lied Aristot. F 98 Rose u. a.

4) F 184 Kern; vgl. Plat. Symp. 208 C.

Digitized by Google

ältesten Kindern der Urgöttin Gaia erscheinen. Ich bewundere den Mut und die Konsequenz, mit der eine moderne Kritik athetiert, was im Stoffe der Theogonie irgendwie individuell bedingt ist, die Dichterweihe des Prooimions nicht ausgeschlossen[1]). Aber ich fürchte, sie sägt den Ast ab, auf dem sie sitzt. Die Methode, die dem Hesiod antike und moderne philosophische Begriffe aufdrängt, ist ein verhängnisvoller Irrweg; mag er auch schon mit Aristoteles beginnen, der freilich sehr vorsichtig spricht[2]), garnicht so selbstsicher wie die Modernen. Selbstverständlich leugne ich nicht, daß der Dichter eine primitive kosmogonische Spekulation kennt und verwendet: Chaos, Erebos, Nyx, Aither und Hemere stammen aus solcher und vertragen sich vielleicht nicht allzu gut mit dem Urpaar Gaia-Uranos, mit dem die Theogonie der apollodorischen Bibliothek beginnt. Die „dyadische" Anlage des großen Stemmas der Theogonie erklärt sich einfach genug. Aber ich wende mich gegen die Modernisierung dieser primitiven Spekulation; gegen das vornehme Gerede von „kosmischen Potenzen und Prinzipien", die H. eingeführt haben soll; und vor allem gegen den Gebrauch, den man davon für die Kritik macht. Es ist ja fast unvermeidlich, daß die anachronistische Anwendung dieser modernen Termini, die sich gar nicht die Mühe gibt, den Geist der beginnenden Spekulation zu verstehen, erst zu dem Urteil führt, Hesiod habe diese „Potenzen und Prinzipien täppisch eingefügt", sie „in ihrer wahren (!) Bedeutung und Fruchtbarkeit nicht erkannt", woraus sich dann der weitere Schluß ergibt, daß „die neue spekulative Kühnheit, diesen mit seinem redenden Namen ganz vereinzelt dastehenden Naturgott ..... unter die anderen, rein stofflichen Urgewalten zu stellen", nicht dem Verfasser unserer Theogonie gutgeschrieben werden dürfe, sondern einem älteren, der sich der Bedeutung seiner Neuerung

1) Die Athetese der *Οὖρεα* bei Ziegler Rosch. Lex. V 1477 f.; 1503. Die „orphische Parallele, die Anlaß und Herkunft der Einfügung klärt", ist durchaus irreführend. Der Unterschied im Wesen zwischen der Kosmogonie, die Orpheus den Argonauten singt (Apollon. Rh. I 494 ff. = Orph. Fragm. 29 Kern), und der hesiodischen Theogonie ist so augenfällig, daß man darüber kein Wort zu verlieren braucht. Die „Kosmogonisierung" — man verzeihe das Wort — der Theogonie ist ein Vorgang, den wir beobachten und anerkennen müssen, ohne ihn in der Hesiodkritik und -erklärung derartig zu mißbrauchen.

2) Met. A 4 p. 984 b 23 (s. u. p. 169 f.) *ὑποπτεύσειε δ' ἄν τις Ἡσίοδον πρῶτον ζητῆσαι τὸ τοιοῦτον κτλ.*

Digitized by Google

bewußt war. Und dann nimmt die gleiche „Kritik" den Dichter gegen die eigenen Vorwürfe in Schutz, indem sie mit den *Οὔρεα μακρά* auch den „eingeschmuggelten kosmogonischen Eros" ganz athetiert; als „orphische Interpolation" eines Lesers, „der es unerträglich fand, daß Eros in dieser Theogonie fehlen sollte — vielleicht weil sich alsbald Uranos und Gaia begatten, ohne daß der Trieb dazu [!] schon eingeführt ist"[1]). Da haben wir die Schlange, die sich in den eigenen Schwanz beißt, weil ihr die einfache Vorstellung einer in Personifizierungen sich bewegenden Kosmogonie nicht eingeht; weil sie dem Denken nicht nachkommen kann, das Gaia ganz ohne „Trieb" den Uranos zeugen läßt, *ἵνα μιν περὶ πάντα καλύπτοι.*

In Wahrheit ist diese sich überschlagende Kritik, die konsequenterweise sich selbst aufgeben sollte — denn sie zieht uns den Boden unter den Füßen weg —, nichts als ein unmittelbarer Sproß der älteren, einfachen Harmonistik, die durch „philosophische" Ausdeutung den Urgott und den Begleiter der Aphrodite zu vereinigen suchte: „Darum gesellt sich Eros zu ihr; das Amt, das ihm früher obgelegen hat, hört nun insofern auf, als keine kosmischen Entstehungen aus den von ihm angeregten Elementarkräften mehr erfolgen, sondern nur noch Verbindungen von Mann und Weib usw."[2]). Das ist ja nicht einmal in den Tatsachen richtig; denn vv. 211 ff. gebiert Nyx *οὔτινι κοιμηθεῖσα* den Rest des Geschlechtes vom uralten Chaos. Aber es führt uns auf unser Problem zurück, auf den Widerspruch, der zwischen 201—202 und 120 besteht. Und es soll anerkannt werden, daß Schoemann das Problem überhaupt sah; denn in Rzachs neuester Ausgabe finden wir an keiner

1) Ziegler a. a. O. 1495; 1501 f. u. ö., der freilich überhaupt nicht zu einem festen Urteil kommt. Hält er es doch schließlich für möglich, im Widerspruch zu seiner eigenen Auffassung von den Quellen der Apollodorischen Bibliothek (u. p. 184), daß deren Vorlage einen Hesiod benutzte, der „die kosmogonische Einleitung noch nicht enthielt".

2) Schoemann, Die Hesiodische Theogonie 1868, 119 f., der entsprechend über v. 121—122 urteilt, daß sie „Walten und Wirken des Eros in antizipierender Weise schildern." Die Schwierigkeit ist auch den alten Interpreten nicht ganz entgangen: Schol. 121 *λυσιμελὴς δὲ ὁ λύων τὰς φροντίδας· οὐ γὰρ ἐνταῦθα τὴν μίξιν καὶ τὴν ἐπιθυμίαν λέγει, τὴν λύουσαν τὰ μέλη, ἀλλὰ τὴν ἡδονὴν καὶ τὴν σύγκρασιν τῶν στοιχείων.* Die Modernen drehen das mit mehr Recht um: 'Hesiod must have meant Love, *ἔρως*, because he applies the epithet *λυσιμελὴς κτλ.*' (Paley).

Digitized by Google

der beiden Stellen auch nur einen Hinweis darauf, und Alys anspruchsvolle Ausgabe begnügt sich mit der geheimnisvollen Anmerkung zu 201: „s. v. 64 und 120". Aber die Lösung muß freilich, wenn man überhaupt an die Möglichkeit einer kritischen Hesiodausgabe glaubt, auf anderem Wege gesucht werden. Es ist ein Umweg — d. h. wir verlassen für einen Augenblick die Aphroditegeburt —, aber nur ein scheinbarer.

Die ersten Verse der Theogonie sind von leicht auszuscheidenden Interpolationen so durchsetzt, daß selbst Rzach hier einen Vers einklammert. Ich begnüge mich mit dem Dreigespann der Urgötter[1]), muß das kurze Stück aber hersetzen, und zwar mit den Varianten des aristotelischen Textes[2]):

πάντων μὲν
116 *ἦ τοι μὲν πρώτιστα*[3]) *Χάος γένετ', αὐτὰρ ἔπειτα*
Γαῖ' εὐρύστερνος, πάντων ἕδος ἀσφαλὲς αἰεὶ
ἀθανάτων, οἳ ἔχουσι κάρη νιφόεντος Ὀλύμπου
Τάρταρά τ' ἠερόεντα μυχῷι χθονὸς εὐρυοδείης
πάντεσσι μεταπρέπει ἀθανάτοισι
120 *ἠδ' Ἔρος, ὃς κάλλιστος ἐν ἀθανάτοισι θεοῖσι*
λυσιμελής, πάντων τε θεῶν πάντων τ' ἀνθρώπων
δάμναται ἐν στήθεσσι νόον καὶ ἐπίφρονα βουλήν.

Es wird am einfachsten sein, wenn ich den Text der aristotelischen Metaphysik auch als Ganzes danebensetze: *Ἡσίοδος δέ·*

---

1) Es folgen zwei weitere Trikola: 123—125 die Nachkommenschaft des Chaos in der zweiten und dritten Generation; 126—127, 129 (über 128 und 130 u. p. 173, 1) die drei ersten parthenogenetischen Geburten der Gaia, mit denen man 131—136 als doppeltes Trikolon verbinden mag. Die Partie ist geeignet, einerseits diese auch sonst oft erstrebte Gleichmäßigkeit (z. B. 161—163, 164—166, 167—169, 170—172, 173—175; 535 ff.; 901 ff.) und ihre Grenzen zu illustrieren. Denn auch Pontos in der dritten Triade (131—132a) ist noch *ἄτερ φιλότητος ἐφιμέρου* erzeugt. Mit einer strophischen Zerlegung in Triaden und Pentaden haben solche Formen des archaischen Symmetriestrebens, die vielleicht auch als Gedächtnisstützen dienen, nichts zu tun; für die Textkritik kann ihre Beobachtung bei genügender Vorsicht wichtig sein.

2) Metaph. A 4 p. 984 b 27; Phys. Ausc. IV 1 p. 208 b 30; [De Melisso 1 p. 975 a 1].

3) *πάντων μὲν πρῶτον* De Melisso u. a. ist keine Variante, sondern die bekannte Umsetzung eines Zitatanfangs in Prosa.

Digitized by Google

116 *πάντων μὲν πρώτιστα Χάος γένετ', αὐτὰρ ἔπειτα*
117 *Γαῖ' εὐρύστερνος,*
120 *ἠδ' Ἔρος, ὃς πάντεσσιν μεταπρέπει ἀθανάτοισιν,*

ὡς δέον ἐν τοῖς οὖσιν ὑπάρχειν τὴν αἰτίαν ἥτις κινήσει καὶ συνάξει τὰ πράγματα. Dagegen führe ich, um unnütze Diskussionen zu vermeiden, das viel umstrittene Zitat in Platons Symposion[1]) gar nicht erst an; ebensowenig die vielen späteren, die Rzach gesammelt, freilich nicht geordnet hat; denn Aristoteles genügt. Man darf ja im allgemeinen bei derartigen Anführungen nicht *e silentio* schließen, weil der Zitierende alle nicht unbedingt notwendigen Worte der Kürze wegen fortgelassen haben kann, wie ja Aristoteles tatsächlich das nur prädizierende *πάντων ἕδος ἀσφαλὲς αἰεί* ausläßt. Trotzdem kann man hier einmal aus dem Zitat zwei sichere Schlüsse ziehen: 1. Aristoteles hat v. 119 sowenig gelesen wie Akusilaos (2 F 6 Jac); er müßte denn *Τάρταρα* als Akkusativ gefaßt haben, was zwar Schoemann für möglich hielt, aber kein antiker Leser.[2]) 2. Die Form, in der er v. 120 zitiert, beweist, daß in seinem Exemplar über Eros nichts weiter stand, als nur dieser eine Vers.

Ich bedaure unendlich, daß ich hier wieder unterbrechen und Exkurs auf Exkurs häufen muß, statt einfach auf meine spätere Behandlung von v. 240ff. zu verweisen. Aber wenn der Grund für die Textgestaltung der Theogonie wirklich festliegen soll, darf in diesem ersten Stück kein Zweifel bleiben, keine morsche Stelle, in der ein gut- oder böswilliger Harmonist anhaken kann. Also: Die Form, in der Aristoteles v. 120 zitiert, ist der echthesiodische Schluß eines Abschnittes, eines „Paragraphen" oder „Kapitels" — denn als ein solches stellt sich die Aufzählung der drei Urgötter dar. Daß nun der oder die letzte in einer solchen Aufzählung eine besonders hervorhebende Prädikation erhielt, ist eine Erscheinung, die an einer ganzen Reihe von Stellen für Kritik und Exegese gleich wichtig ist, obwohl sie von dem Kritiker meist gar nicht beachtet und von dem Exegeten fast stets mißverstanden wird. Sie mag

1) p. 178B. S. zuletzt Wilamowitz, Platon[2] II 340; Diels Vorsokr. Nachtr. II p. XXVI; Jacoby F Gr Hist 2 F 6.

2) Zenon (Schol. Apoll. Rh. I 498), der v. 119 las, hat ihn athetiert: s. das Scholion v. 117, das zuletzt Rzach richtig bezogen hat. Der Wortlaut ist freilich noch unsicher. Die späteren lasse ich wieder beiseite, obwohl sie für die Textgeschichte nicht ohne Interesse sind.

Digitized by Google

ursprünglich auf dem alten Vorrang des Jüngsten beruhen[1]), wie deutlich noch am Schlusse der Titanenreihe

137 *τοὺς δὲ μεθ' ὁπλότατος γένετο Κρόνος ἀγκυλομήτης,*
δεινότατος παίδων, θαλερὸν δ' ἤχθηρε τοκῆα,

und wieder, aber nicht ganz so auffällig, bei den Kronoskindern, wo die moderne Kritik tolles Zeug gemacht hat (ich komme im zweiten Teil darauf zurück),

456 *καὶ ἐρίκτυπον Ἐννοσίγαιον*
Ζῆνά τε μητιόεντα, θεῶν πατέρ' ἠδὲ καὶ ἀνδρῶν,
τοῦ παὶ ὑπὸ βροντῆς πελεμίζεται εὐρεῖα χθών.

Diese Anschauung beherrscht den Grundriß der Theogonie durchaus, ob sie Hesiod noch bewußt war oder nicht.[2]) Es wäre irrig, wenn man darin nur einen kompositionellen Kunstgriff des Dichters sehen wollte, der an den beiden Stellen von Kronos und Zeus mehr zu erzählen hatte und deshalb umordnete. Die Schlußprädikation kann auch sonst noch einen sachlichen Grund haben, wie in der Okeaninenreihe:

361 *καὶ Στύξ, ἣ δὴ σφεων προφερεστάτη ἐστὶν ἁπασέων.*

Immerhin ist das in der Theogonie schon selten. Wenn Hesiod den Nereidenkatalog mit

262 *Νημερτὴς θ', ἣ πατρὸς ἔχει νόον ἀθανάτοιο*

schließt, so bedeutet das eben nur, daß der Katalog zu Ende ist. Denn es kommt auf dasselbe hinaus, wenn man sagt, Hesiod habe diesen Namen ans Ende gestellt oder erfunden, weil Nereus ihm *ἀψευδὴς καὶ ἀληθής* (v. 233) heißt. Nicht anders steht es mit den kürzeren Reihen der Pontoskinder, die mit

239 *Εὐρυβίην τ' ἀδάμαντος ἐνὶ φρεσὶ θυμὸν ἔχουσαν,*

und der Krios-Eurybiekinder, die mit

377 *Πέρσην θ', ὃς καὶ πᾶσι μετέπρεπε ἰδμοσύνῃσιν*

abschließt. Wenn Eurybie und Perses jemals besondere Bedeutung hatten, was mindestens für letzteren nicht wahrscheinlich ist, so

1) Den die antiken Interpreten nicht mehr kannten: Schol. ABT Hom. Il. *A* 59 (Rzach zu v. 457).

2) Anders urteilt Pohlenz, N. Jahrb. 1916 I 563f. in dem schönen Aufsatz über Kronos. Ich kann hier nicht darauf eingehen. Sachlich ändert sich an dem oben ausgeführten, wenn er recht hat, nichts Wesentliches.

Digitized by Google

ist das vergessen. Kritisch wichtig wird die Form für die Musenreihe des Prooimions, die genau so schließt wie die Okeaninenreihe:

79 *Καλλιόπη θ'· ἥ δὲ προφερεστάτη ἐστὶν ἁπασέων.*

Hier hat nämlich ein Interpolator die Schlußformel mißbraucht, um dem Scharniervers, mit dem er die Einlage 81—92 *ὅν τινα τιμήσουσι Διὸς κοῦραι μεγάλοιο κτλ.* an den Musenkatalog hängt, die Form einer ungewöhnlich törichten Begründung zu geben:

80 *ἥ γὰρ καὶ βασιλεῦσιν ἅμ' ἀιδοίοισιν ὀπηδεῖ.*

Beachten wir diese Anwendung der Schlußformel, so gewinnen wir damit etwas Wesentliches für das Verständnis des ersten Paragraphen der Theogonie: Auf die Form, in der Aristoteles ihn las, darf man nicht so ohne weiteres, wie das heute geschieht, eine besondere Rolle des Eros im kosmogonischen System Hesiods — wenn wir diesen Ausdruck einmal zulassen — bauen. Höchstens darf man auch hier fragen, ob die überraschende Einführung des heimischen Gottes der Zeugung in den Kreis der Urgötter durch v. 120 gewissermaßen begründet und gleichzeitig stark gefühlsbetont werden sollte; und diese Frage läßt natürlich keine beweisbare Antwort mehr zu, so gern man sie bejaht. Daran aber, daß die aristotelische Form gegenüber der „hesiodischen" unserer Handschriften und Ausgaben den Vorzug verdient, daß wir hier nicht alte Varianten haben, zwischen denen keine Entscheidung mehr möglich ist, sondern den echten Hesiodtext bei Aristoteles und seine bewußte Interpolation in den Handschriften — daran ist allerdings kein Zweifel möglich.

Im Grunde entscheiden da schon die Parallelen, zu denen sich der aristotelische v. 120, nicht die vv. 120—122 der Handschriften stellen. Es ist auch ohne weiteres verständlich, wie die letzteren in den Text gekommen sind. Die knappe hesiodische Fassung, die für jeden der Urgötter einen Vers hergab und sie so zu einem eindrucksvollen Trikolon verband, genügte schon nicht mehr, seit die Lyrik das Wesen des Eros geändert und seine Bedeutung so gewaltig gesteigert hatte, indem sie aus dem phallischen Fruchtbarkeitsgott den Beschützer und Erreger der Liebe zwischen Mann und Weib machte; und sie genügte noch weniger, als dieser Liebesgott in der Spekulation die Rolle des *ἑνοποιὸς τῶν ὅλων*, der *αἰτία τῆς κινήσεως καὶ συντάξεως τῶν πραγμάτων* erhalten hatte. Es

Digitized by Google

konnte kaum ausbleiben — der Fortgang unserer Untersuchung wird das ebenso bestätigen, wie es die aus der gleichen Sphäre stammende Einführung des Tartaros tut[1]) —, daß man dem neuen Rang des Eros gerade im Eingange des Gedichtes durch die Interpolation der vv. 121—122 Ausdruck gab. Mit der Einführung des *Ἔρως λυσιμελής* aber hängt die Änderung der alten einfachen Schlußformel so offensichtlich zusammen, daß man eigentlich darüber kein Wort zu verlieren brauchte. Da die Kritik das aber nicht sieht, sondern einen „Gedächtnisfehler“[2]) des Aristoteles annimmt,

1) Die antiken Zitate schließen meist mit *αἰεί* 117; daß 118—119 bei Platon und Aristoteles fehlen, beweist noch nicht unbedingt gegen die Echtheit. Ob sie, wie 120b—122 eine einheitliche Interpolation sind, erscheint zweifelhaft, da die beiden Verse nicht gleichartig sind. 118 (=794 in der großen Styxinterpolation; auf die ganze Partie komme ich später zu sprechen) ist außer allem anderen noch eine geradezu groteske Antiklimax, die schon Guyet und nach ihm Heyne, Wolf und selbst Rzach strichen als törichte Erklärung von *πάντων* 117. Sachlich und formal ganz analog ist die ebenfalls allgemein anerkannte Interpolation von v. 130 (nach Od. *ξ* 123? über *θεαί* 129 später zum Nereusstemma 240ff.). Auch v. 128, der neben 127 und 117 unmöglich ist, scheint gleichartig. Mit 118 verglichen zeigt er, daß man nicht mit einem Interpolator auskommt. Daß man den *ὄφρα*-Satz neben der ersten Zweckbestimmung *ἵνα-καλύπτοι* stehen läßt, gehört zu den Unbegreiflichkeiten, an denen die Hesiodkritik überreich ist. Dagegen ist v. 119, den Zenon (F 105 Arn.) ausdrücklich athetierte und den außer Aristoteles Schol. Apoll. Rhod. I 498, Orph. Arg. 421ff. u. a. nicht anerkennen — die stoischen Erklärer, die den Vers halten, interpretieren *τάρταρα τὸν ἀέρα ἀπὸ τοῦ ταράττεσθαι, ἐπειδή, ὥς φασι, ἕως ὧδε εἶπε τὰ δ στοιχεῖα*, wie sie *Ἔρος* als *πῦρ* setzen (Schol. 119; 120 = Stoic. Fragm. II 563; 565 Arn.) — eine sachliche Ergänzung. Sie hängt schwerlich mit der später zu besprechenden Tartarosbeschreibung v. 720ff. zusammen, sondern mit der Rolle des Tartaros in der orphischen Literatur: Aristoph. Av. 693ff. = F 1K (noch von Rzach falsch unter die Hesiodimitationen gestellt); Philodem. *π. εὐσ.* 137 p. 61 Gomp.; F 28 Kern u. a. Der Vers ist cento aus Il. *Θ* 13 *ἐς Τάρταρον ἠερόεντα* und *Π* 635 *ἀπὸ χθονὸς εὐρυοδείης* (vgl. *Θε* 498; 620; 717; 787) und kann schon deshalb nicht hesiodisch sein, weil die neutrale Form die Personifikation ausschließt. Es wird später gezeigt werden, daß Hesiod nicht einmal den lokalen Begriff *ὁ τάρταρος* kennt. Eine amüsante Verteidigung von v. 119 bei Dietze Rh. Mus. LXIX 1914, 532, 2.

2) Möglicherweise ist *πάντων μέν* 116 ein solcher, wenn es auch mehr nach wirklicher Variante aussieht. Sie hängt vielleicht damit zusammen, daß man schon im s. VI aus der Nebenordnung Chaos, Gaia, Eros eine zeitliche Abfolge zu machen suchte.

Digitized by Google

eine Konfusion mit Stellen wie Hymn. Hom. i. Apoll. Pyth. 186 *Ἀθήνην, ἣ πᾶσιν μακάρεσσιν μεταπρέπει ἀθανάτοισιν* oder 184f. *ὥς κε γένηται παῖς ἐμός, ὅς κε θεοῖσι μεταπρέποι ἀθανάτοισι* — auch auf Il. *B* 579 *πᾶσιν δὲ μεταπρέπει ἡρώεσσιν* und *Π* 194 *ὃς πᾶσι μετέπρεπε Μυρμιδόνεσσιν ἔγχει μάρνασθαι* hat man verwiesen — so muß noch ausdrücklich angeführt werden, was, ganz abgesehen von der Bewahrung einer echthesiodischen Form bei dem alten Zeugen, die handschriftliche Tradition diskreditiert. Es ist nicht wenig: das Fehlen der Kopula in v. 120, das dem echten Hesiod — mindestens in solchen Schlußformeln; das mag hier genügen — fremd ist. Ferner die syntaktische Ungeheuerlichkeit, die vv. 121—122 nicht in den Kontext einfügt, sondern in einer Weise anhängt, daß jede Konstruktion in die Brüche geht und auch durch ein *δέ* in v. 121 nicht zu heilen ist. Endlich der Centocharakter der Verse. Man darf auf ihn wohl hinweisen, zumal es der Hesiodkritik nicht schaden würde, wenn sie überhaupt auf diese Dinge etwas mehr achten würde. Es genügt wirklich nicht, Massen von Homerstellen zu den einzelnen Versen zu sammeln und die Banalität zu wiederholen, daß Hesiod „in Versmaß, Dialekt und sprachlichem Ausdruck dem homerischen Epos folgte". Man täuscht sich damit nur zu oft über den außerordentlichen Grad von Selbständigkeit hinweg, den nicht nur die *Ἔργα*, sondern auch die *Θε* überall da zeigen, wo der hesiodische Ursprung sicher ist. Trotz der starken und oft recht wenig geschickten, zuweilen geradezu störenden Verwendung homerischer Floskeln und Verbindungen gibt es keine echte Partie, die so ausgesprochenen Centocharakter trägt, wie unsere Verse. Man vergleicht Il. *Ξ* 198, wo Aphrodite angeredet wird:

δὸς νῦν μοι φιλότητα καὶ ἵμερον, ᾧ τε σὺ πάντας
δάμνασαι[1]*, ἀθανάτους ἠδὲ θνητοὺς ἀνθρώπους*

und 233

Ὕπνε ἄναξ πάντων τε θεῶν πάντων τ' ἀνθρώπων,

und zu v. 122 Od. *γ* 128 *νόωι καὶ ἐπίφρονι βουλῆι.* Dazu für die Beurteilung des Interpolators die Selbständigkeit der Anwendung im Hymn. Hom. i. Aphr. V 2

Κύπριδος, ἥ τε θεοῖσιν ἐπὶ γλυκὺν ἵμερον ὦρσεν
καί τ' ἐδαμάσσετο φῦλα καταθνήτων ἀνθρώπων,

1) *δάμνασαι* Bentley *δαμνᾶι* hss.

Digitized by Google

und bei Archilochos F 118 Diehl *ἀλλὰ μ' ὁ λυσιμελής, ὦ 'ταῖρε, δάμναται πόθος*. Die Verbindung von *λυσιμελής* — bei Homer noch Epitheton des Schlafes (Od. *ν* 53; *ψ* 343) — mit Eros haben wir dann bei Sappho F 137 D *Ἔρος δαῦτε μ' ὁ λυσιμέλης δόνει*, und mit Aufgabe der Personifizierung in der Theogonie selbst vv. 910—911

τῶν καὶ ἀπὸ βλεφάρων ἔρος εἴβετο δερκομενάων
λυσιμελής

— Versen, die selbst Rzach streicht, weil sie die deutlich triadische Komposition der Zeusehen (vv. 901—929) zerstören.

Wir können endlich zur Aphroditegeburt zurückkehren. Die Feststellung, daß der *ὀπαδὸς Ἀφροδίτης* von 201 neben dem *Ἔρος* von 120 unmöglich ist, hat sich bestätigt; und wir haben darüber hinaus die Sicherheit gewonnen, daß der letztere nicht von seinem Platze vertrieben werden kann. Eros war wirklich bei Hesiod der dritte in der Trias der Urgötter. Da es dem Wesen der Θε widerstrebt, verschiedene Götter mit gleichem Namen zu nennen — auch die Zeusgattin Metis 886 kann schon neben der Okeanine 358 nicht bestehen [1]) — wird man die Möglichkeit, daß die vv. 201—206 ausmalende Interpolation sind, erwägen müssen. Freilich nur, um sie sofort wieder auszuschalten. Denn der Passus 188—206 ist als Ganzes mit Geburtsgeschichte, Namengebung, Eintritt in die Göttergesellschaft und Aufzählung der *τιμαί* so vollständig hymnisch disponiert [2]), daß man seinen letzten Abschnitt unmöglich abreißen kann. Der Passus steht oder fällt als Ganzes. Das heißt: er fällt. Die Versuche, den Widerspruch zwischen dem Wesen des Eros, der im Gefolge der Aphrodite die Göttin in den Olymp begleitet, und dem des Urgottes auszugleichen, erweisen nur

1) v. Wilamowitz, Sb. Berl. Ak. 1921, 957 u. a. Natürlich hindert das nicht, daß der Irrtum immer wieder auftaucht.

2) Das erkannte Friedlaender a. O. 11. Aber ein schwer verständlicher Trugschluß ist es, wenn man nun diese "hymnische Disposition" als Beweis hesiodischen Ursprungs verwertet. An Einzelheiten s. noch v. 194 ∾ Hymn. Hom. in Aphr. VI 1 *αἰδοίην χρυσοστέφανον καλὴν Ἀφροδίτην ἄισομαι* (womit die törichten Konjekturen *αἰδοίων* und *αἰδοίως* sich erledigen); 202 ∾ Hymn. VI 14ff. *αὐτὰρ ἐπεὶ δὴ πάντα περὶ χροὶ κόσμον ἔθηκαν, ἦγον ἐς ἀθανάτους κτλ.*; 203/6 ∾ Hymn. V 2ff. Noch Lucret. I 7 *tibi suavis daedala tellus summittit flores* klingt das *ἀμφὶ δὲ ποίη κτλ.* der ersten Erscheinung nach.

Digitized by Google

die Richtigkeit meiner Anfangsthese, daß alle diese Einzelheiten doch nur den Blick von der Hauptsache ablenken, von der Stellung der in sich geschlossenen Partie im Zusammenhang der Uranosgeschichte. Es ist unfaßbar, daß, soweit ich weiß, niemand [1]) darauf geachtet hat, wie unmöglich der Anschluß von 188—206 an die Entmannung des Uranos ist, wie sie in den vv. 176—187 erzählt wird — Versen, die unzweifelhaft echt sind, weil sie mit der voraufgehenden Klage der Gaia und ihrer Beratung mit den Uranoskindern einen unlöslichen Zusammenhang bilden. Man schämt sich eigentlich, das erst noch zu beweisen.

Mit der von Gaia ihm zu diesem Zwecke gegebenen ἅρπη schneidet Kronos die μήδεα des Vaters ab und wirft sie hinter sich:

181 πάλιν δ' ἔρριψε φέρεσθαι
ἐξοπίσω· τὰ μὲν οὔ τι ἐτώσια ἔκφυγε χειρός·
ὅσσαι γὰρ ῥαθάμιγγες κτλ.

Wir kennen den Ritus des Hinter-sich-Werfens und seinen Grund; man hat längt den Steinwurf Deukalions — καὶ Διὸς εἰπόντος ὑπὲρ κεφαλῆς ἔβαλλεν αἴρων λίθους (Bibl. I 48) — verglichen, der auch hier genügen mag. Die Blutstropfen, die dabei zu Boden fallen, nimmt Gaia auf, die für Hesiod die wahre Urmutter ist [2]), und gebiert aus dieser Befruchtung Erinyen, Giganten und Melische Nymphen. Die mit ὅσσαι γὰρ ῥαθάμιγγες eingeleiteten vv. 183—187 begründen die betonte Feststellung von 182 τὰ μὲν οὔ τι ἐτώσια ἔκφυγε χειρός und schließen die Geschichte von Uranos' Entmannung ab. Das ist nicht nur stilistisch rund und fertig; auch die Situation ist vollkommen eindeutig. Wenn Gaia die Blutstropfen alle aufnimmt, müssen die μήδεα über die Erde hin fliegen, wie es nach den Situationsangaben 174 und 178 f. auch gar nicht anders zu erwarten war. Aber wie verträgt sich damit, was in v. 188 f. steht?

---

1) Hatte Guyet ein Gefühl dafür, als er 188 zweifelnd ἀποτμήσασκε schrieb, oder wollte er eine nur eingebildete syntaktische Schwierigkeit des Überganges aufheben? Die Konjektur zieht die Athetese von 189 nach sich, an die Guyet gleichfalls gedacht zu haben scheint, obwohl er andrerseits auch hier πολύκλυστον ἐνὶ πόντον konjizierte. Näheres kann ich nicht feststellen, da ich nur die Ausgabe des Joannes Clericus (Amsterdam 1701) besitze. Es kommt auch wenig darauf an; denn ernsthaft diskutierbar sind derartige Vorschläge nicht.

2) Diese Rolle der Gaia wenigstens in der Theogonie hat Robert a. O. 485 richtig gewürdigt.

Digitized by Google

Hier heißt es ganz ausdrücklich und wieder völlig eindeutig, daß Kronos die *μήδεα* vom Strand ins Meer wirft, wo sie dann umhertreiben und den *ἀφρός* erregen, in dem oder meinetwegen aus dem Aphrodite entsteht. Wir kennen auch diesen Ritus — man verglich den Befehl der Leukothea an Odysseus: *ἐπὴν χείρεσσιν ἐφάψεαι ἠπείροιο, ἂψ ἀπολυσάμενος βαλέειν εἰς οἶνοπα πόντον, πολλὸν ἀπ' ἠπείρου* (Od. ε 348ff.) — und erkennen, daß auch hier ein alter abergläubischer Brauch, das *λύματα εἰς ἅλα φέρειν*, zu grunde liegt. Aber die Riten des *πάλιν ῥίπτειν* und des *βάλλειν εἰς πόντον* sind so verschieden wie die Situationen des Werfenden und wie das zeugende oder vielmehr das mütterliche Element.

Braucht man nun wirklich noch zu sagen, daß wir einen so flagranten Widerspruch nicht durch unscharfe oder falsche Übersetzung vor sich selbst verstecken oder sonstwie wegharmonisieren dürfen?[1]) Aber erklären muß man ihn allerdings; und ich wenigstens sehe nicht, wie das anders möglich ist als durch die Textgeschichte. Nun haben wir ja schon festgestellt, daß der in sich geschlossene, „hymnisch" aufgebaute Passus über die Aphroditegeburt in der Verwendung des Eros eine Anschauung enthält, die für Hesiod unmöglich ist. Die irdischen Kultorte in dieser Partie, die Einzelangabe der *τιμαί* — das schließt sich jetzt alles zu dem sehr einfachen Resultat zusammen, daß die Aphroditegeburt als Ganzes ein fremder Zusatz ist, als dessen Quelle — wenn man den Ausdruck hier der Bequemlichkeit halber gestattet[2]); für die Sache wird uns der zweite Abschnitt dieser Untersuchungen eine ebenso überraschende wie erfreuliche Parallele

1) „Die abgeschnittenen Glieder wirft er hinter sich ins Meer" Schoemann 112 [ganz wie er 192—193 kontaminierend verwischt mit „die zuerst die Insel Kythera betritt, dann aber zu Kypros ans Land steigt"]. Ihm folgen Joh. Schmidt Rosch. Lex. VI 111 und verbreiternd, was die Vergewaltigung des Textes nur deutlicher macht, Ziegler ebd. V 1479 „von den auf sie niedergefallenen Blutstropfen der abgeschnittenen *μήδεα* befruchtet, gebiert Gaia ..... das Zeugungsglied selbst, das Kronos hinter sich geworfen hat, fällt ins Meer." Und, umgekehrt verschweigend, Preller-Robert, Gr. Myth.[4] I 50 „wie er es hinter sich emporschleudert (!), empfängt die Erde die herabfallenden Blutstropfen .... das Glied selbst aber fällt ins Meer ...." Andere ähnlich; es ist eben Vulgata geworden. Harmonistische Versuche waren nicht möglich, ehe der Widerspruch erkannt war; ich zweifle nicht, daß wir sie bald begrüßen dürfen. Über Bibl. I 3 s. u. p. 183 f.

2) S. u. p. 180.

Digitized by Google

geben — ein Hymnos auf diese Göttin zu betrachten ist. Aber der Interpolator oder Zudichter, wie wir ihn wohl besser nennen, hat ungewöhnlich geschickt gearbeitet. Sein Kunstgriff, mit betontem *μήδεα δέ* einzusetzen, das überschriftartig wirkt und in Gegensatz zu den *ῥαθάμιγγες* treten soll, von denen Hesiod erzählte, hat nicht nur die antiken Leser, sondern auch die modernen Philologen über die Unvereinbarkeit der beiden Geburtsgeschichten hinweggetäuscht.

Als Grund für die Eindichtung, wenn man das Recht hat, die Angabe eines solchen zu verlangen, genügt zunächst wohl sicherlich die Tatsache, daß ihr Verfasser die Aphrodite in dem hesiodischen Göttersystem vermißte, wie ein anderer Hekate vermißte und sie mit einer wesentlich einfacheren Anknüpfung (v. 411) hineinbrachte. Das Fehlen der Aphrodite ist in der Tat seltsam und dürfte auch dem antiken Leser der Theogonie noch auffälliger gewesen sein als das der Hekate. Wir finden die sonst, und gerade auch in kosmogonisch-theogonischer Poesie so bedeutende Göttin nur in der Partie, die echt hesiodisches kaum noch enthält und die größtenteils ihrem Wesen nach mehr zu den Katalogen als zur Theogonie gehört — hier sowohl als Person (Mutter des Phobos, Deimos und der Harmonia von Ares v. 933/7; 975; Entführerin des Phaethon v. 988/91[1]) wie häufiger in den formelhaften Wendungen *ὑποδμηθεῖσα διὰ χρυσέην Ἀφροδίτην, τεχθεῖσ' ἐν φιλότητι πολυχρύσου Ἀφροδίτης* u. ä. (962; 980; 1005; 1014), die auch von der sicher interpolierten Typhoeusgeschichte (822), den Katalogen (F 93, 1; 143, 3) und, aber in originellerer Fassung, von den *Ἔργα* (521 *οὔπω ἔργα ἰδυῖα πολυχρύσου Ἀφροδίτης*) verwendet werden. Überall ist sie hier, wie *Θε* 188 ff. und in den homerischen Hymnen, die Göttin der geschlechtlichen Liebe. Und als solche ist sie auch in die Prometheusgeschichte der *Ἔργα* (65—66) eingedrungen, während die ältere Darstellung der *Θε*[2]) sie nicht kennt, sondern, wenn v. 573 noch dem alten Hesiod gehört (weiter geht er keinesfalls), an ihrer Stelle Athene hat. Um so merkwürdiger, daß sie auch in der vielberedeten ersten Götterreihe des Prooimions (v. 11—21) steht, die ich als Ganzes für echt zu halten geneigt bin. Aber da sich das nur im Zusammenhang behandeln ließe, begnüge ich mich hier mit dem Hinweis, daß v. 16, der Aphrodites Namen enthält, vor den zwei sicher interpolierten

1) v. Wilamowitz, d. Z. XVIII 1883, 416.

2) Darüber in einem späteren Abschnitt dieser Untersuchungen.

Digitized by Google

vv. 17 und 19 steht, die der Florentinus D in dieser Folge, d. h. vor v. 18, hat.

Eine Erklärung, warum der echte Hesiod Aphrodite nicht in sein System einbezogen hat, kann ich nicht geben. Daß sie sich der Einreihung widersetzte — ihre Genealogie schwankt bekanntlich stark; für Homer ist sie Tochter des Zeus, für Epimenides (68 B 19 Diels) des Kronos, für unseren Eindichter des Uranos; dazu kommen die zwei homonymen Göttinnen der Orphik (o. p. 161, 1) —, ist keine Erklärung. Solche Schwierigkeiten zu überwinden, war Hesiods Aufgabe. Wohl aber läßt sich die Tatsache der Eindichtung selbst noch begreiflicher machen. Aus der Art, wie im Hekatehymnos 411ff. Hekate zur Allgöttin gemacht wird — *πόρεν δέ οἱ ἀγλαὰ δῶρα, μοῖραν ἔχειν γαίης τε καὶ ἀτρυγέτοιο θαλάσσης· ἣ δὲ καὶ ἀστερόεντος ἀπ' οὐρανοῦ ἔμμορε τιμῆς κτλ.* —, wie ihre Beziehung zu den Menschen betont und der Reihe nach alle Gebiete aufgezählt werden, wo sie hilfreich und machtvoll tätig ist, hat man immer geschlossen, daß der Dichter in einem besonderen, inneren oder äußeren (denn auch das letztere ist denkbar) Verhältnis zu dieser Göttin stand. Dasselbe gilt in bescheidenerem Maße, aber doch unverkennbar, für den Dichter der Aphroditegeburt. Aphrodite ist ihm nicht Allgöttin, mindestens nicht, nachdem er sie mit bewußter Kunst in den Zusammenhang der *Θε* eingeführt hat; aber, worauf wir schon hinwiesen (o. p. 163), es ist auch nicht Aphrodite schlechthin, die er einführt, weil sie fehlte, aus irgendeinem pedantischen Vollständigkeitsbedürfnis, sondern es ist eine lokal genau bestimmte, die Aphrodite von Kythera, der er ihr Recht verschaffen will. Und dieser Aphrodite gibt er doch auch eine besondere Prädikation, die sie heraushebt aus dem Kreise der herrschenden Olympier: *ἐξ ἀρχῆς* hat sie als Uranostochter — man sieht, warum er den homerischen Vater nicht brauchen konnte — ihre *τιμή* und *μοῖρα*; ganz wie es der Hekatedichter, den ich nicht etwa mit dem der Aphroditegeburt gleichsetzen will, zweimal von seiner Göttin sagt (425; 452), nachdem er schon eingangs (421ff.) ausdrücklich hervorgehoben hat, daß ihr Recht in die Zeit der Titanen zurückgeht; und wie es der echte Hesiod von seiner Styx ebenfalls ausführlich berichtet hatte (389ff.)[1]).

1) In dieser fast terminologischen Bedeutung kommt *ἐξ ἀρχῆς* sonst nicht vor. 45 und 115 einerseits, 156, 408 und 512 andrerseits sind verschieden. Sicher hesiodisch ist von ihnen nur 156.

Digitized by Google

Die Eindichtung, die mit so bemerkenswerter Geschicklichkeit und Überlegung in den Kontext der hesiodischen Theogonie gebracht wurde, ist sehr alt; sie gehört, wie die meisten größeren Interpolationen, in das erste Stadium der Textgeschichte. Nicht nur Platon im Kratylos (406 C) zitiert sie; sie ist auch schon in den orphischen *Ἱεροὶ λόγοι* benutzt[1]). Mir wenigstens scheint sicher, daß F 125 K, dessen wörtliche Anklänge an unseren Passus längst bemerkt sind —

μήδεα δ' ἐς πέλαγος πέσεν ὑψόθεν, ἀμφὶ δὲ τοῖσι
λευκὸς ἐπιπλώουσιν ἑλίσσετο πάντοθεν ἀφρός·
ἐν δὲ περιπλομέναις ὥραις Ἐνιαυτὸς ἔτικτεν
παρθένον αἰδοίην, ἣν δὴ παλάμαις ὑπέδεκτο
γεινομένην τὸ πρῶτον ὁμοῦ Ζῆλός τ' Ἀπάτη τε —

nicht älter ist als H^1. Von den beiden Möglichkeiten aber, daß der Orphiker den gleichen Hymnos benutzte wie H^1, oder daß er von H^1 ausgeht, möchte ich mich mit der gebührenden Vorsicht für die zweite entscheiden. Nicht nur, weil überhaupt fraglich ist, ob H^1 eine solche hymnische „Quelle" hatte — trotz der Übereinstimmungen mit den homerischen Hymnen auf Aphrodite (V; X und besonders VI) machen seine Verse einen recht originalen Eindruck —; sondern aus einem sachlichen Grunde. Während sonst Horen (Hymn. Hom. VI) oder Chariten (Il. *E* 338; Od. *ϑ* 364) die eben geborene Aphrodite empfangen und in den Olymp begleiten, wie hier bei H^1 Eros und Himeros, sind doch wohl Zelos und Apate aus den *μειδήματα* oder der *φιλότης* und den *ἐξαπάται* des H^1 entwickelt, wobei zu beachten ist, daß auch H selbst in anderer Umgebung diese Gestalten kennt, Zelos als Sohn der Styx (384). Apate und Philotes als Kinder der Nyx (224).

Damit ist die Aphroditegeburt erledigt. Aber ehe wir den Abschnitt der *Θε*, in den ein alter Rhapsode sie eingefügt hat, verlassen, soll er uns noch in einer anderen Richtung den Grund für die Beurteilung unseres Hesiodtextes abstecken, der überall verlangt, daß man sich ernsthaft bemüht, die schwerflüssige und schwerfällige Weise des alten Dichters zu verstehen, statt oberflächlich über wirkliche Schwierigkeiten fortzulesen oder sie gleich mit ge-

1) Daraus, daß die Theogonie der Bibliothek Aphrodite als Tochter des Zeus und der Dione hat (I 13), ist kein Zeitindiz zu gewinnen; u. p. 184, 1.

Digitized by Google

waltsamen Mitteln anzugreifen, deren Nutzlosigkeit oder Schädlichkeit nur dem sie Anwendenden verborgen bleibt.

Die Erweiterung der gewissermaßen parthenogenetischen Nachkommenschaft des Uranos, bei der schließlich doch wieder Gaia die Mutter ist, des sehr merkwürdigen Kreises der Erinyen, Giganten und melischen Nymphen, der hier sachlich nicht behandelt werden kann, der aber deutlich sonst schwer unterzubringende (mindestens Giganten und Nymphen sind im Geschlecht der Nyx 211 ff. unmöglich; die Erinyen hätte man da erwartet), für den Volksglauben, möglicherweise auch in alter Spekulation sehr bedeutsame Gestalten vereinigt — die Erweiterung dieses Kreises durch die allerdings sehr andersartige Aphrodite ist dem Eindichter auch dadurch noch erleichtert, daß ein nachdenkender Leser recht wohl fragen konnte, was denn nun aus den *μήδεα* selbst geworden ist. Der Eindichter hat sich diese „Lücke" in der Erzählung wirklich zunutze gemacht; nicht umsonst steht *μήδεα* an so betonter Stelle [1]). Dem naiven Hörer freilich kommt ein solcher Gedanke nicht. Wenn die auf rituelle Art fortgeworfenen *μήδεα* noch durch das abtropfende Blut ihre Zeugungskraft erwiesen haben, so hatte der Dichter mit Recht gesagt, daß sie *οὔτι ἐτώσια ἔκφυγε χειρός*, und niemand fragt nach dem Schicksal des ausgebluteten Fleischlappens. Hesiod selbst am wenigsten. Es liegt gar nicht in seiner Art, in solchen Dingen „vollständig" zu sein; nicht einmal in wichtigeren, bei denen er zuweilen mehr voraussetzt, als vielleicht gut ist. Ich will hier die Schreckfrage nicht anrühren, woher das Weib in den *Ἔργα* den *πίθος* (94) hat — die Philologen könnten immerhin daran denken, daß auch Epimetheus v. 84 ganz unvermittelt auftritt; daß also, um in unserem Stil zu reden, der Hörer die Theogonie gelesen haben muß, um zu wissen, wer das ist; natürlich ist dieser Stil unpassend und führt gerade hier ganz sicher in die Irre —; wir können bei der Uranosgeschichte bleiben. Hesiod sagt kein Wort davon, daß die Titanen nach der Entmannung des Uranos befreit worden sein müssen und daß Kronos die Herrschaft der Welt übernommen haben muß. Man mag darüber hinwegsehen, weil es eben eine selbstverständliche Folge von Kronos' Tat ist [2]). Aber er sagt

1) O. p. 178.

2) Genau so wenig hat er die Befreiung von Zeus' Geschwistern aus dem Bauche der Kronos erzählt; über v. 492—500 s. u. c. II. Wohl aber vermerkt er ausdrücklich die Übernahme der Weltherrschaft durch

Digitized by Google

auch nicht, daß ihre Brüder, die Hekatonchiren, nicht befreit wurden, sondern ὑπὸ χθονὸς εὐρυοδείης blieben, bis Zeus ihrer zum Kampfe gegen die Titanen bedurfte (v. 617ff.). Er rechnet also offenbar damit, daß seine Hörer oder Leser gar nicht mehr an sie denken, nachdem v. 207—210 die Etymologie des Titanennamens aus der Tat des Titanen Kronos entwickelt ist. Er rechnet aber auch damit, daß v. 617 das überschriftartige Ὀβριάρεωι — nach der durch die Moral der Prometheusgeschichte (613/16) bedingten natürlichen Pause im Vortrag — ihnen die Existenz der Hekatonchiren wieder ins Gedächtnis ruft und daß auch von ihnen, so gut wie von der Hauptgruppe der Uranoskinder (337—616), etwas erzählt werden muß oder kann. So ermöglicht sich der Dichter, gewissermaßen als Einleitung eines neuen Kapitels des Uranosstammbaums, die spezialisierende Wiederholung der vv. 617—620 mit der Rückbeziehung auf die viel weniger klaren vv. 154ff., von denen gleich noch zu sprechen sein wird. Ja noch mehr: Hesiod rechnet offenbar auch damit, daß seine Hörer aus der Rede des befreiten Kottos (v. 655ff.) sich die Motivierungen und inneren Zusammenhänge, die er nicht ausspricht, selbst entnehmen. Die Rede zeigt ja, daß die Hekatonchiren wirklich von Kronos nicht befreit sind, daß sie das als ein ihnen angetanes Unrecht empfinden und daß sie eben deshalb so bereit sind, Zeus im Kampfe gegen Kronos zu helfen.

Ich beabsichtige nun nicht etwa, diese Weise Hesiods zu kritisieren oder mich apologetisch mit denen auseinanderzusetzen, die von dem Dichter „einen entsprechend niedrigen Begriff haben", um ihm

Zeus v. 881—885. Denn diese Tatsache ist, wie 68—74 beweisen (die Beziehung ist natürlich längst erkannt) das Ziel der Theogonie. Man sieht, daß solche Unvollständigkeit nicht mit Nachlässigkeit identisch ist, sondern auf dem meist ganz richtigen Gefühl beruht, einerseits für das, was unbedingt ausgesprochen werden muß, andrerseits für das, was jeder nachdenkende Hörer oder Leser sich selbst ohne weiteres sagen kann; endlich aber auch für das, was des Erzählens nicht wert ist, für die gleichgültigen Dinge, die nicht weiter sinnvoll sind, sondern nur die Erzählung zwecklos verbreitern. Mit einer Kritik, die vor 207—210 den Verlust einiger Verse annimmt, braucht man sich also hier sowenig aufzuhalten wie vor 154ff. (vgl. u. p. 186ff.). Hesiod gibt hier keinen Grund, wenigstens nicht ausdrücklich, für Uranos' Verhalten gegen seine Kinder an; aber Kronos' analoge Handlung begründet er 459ff. ausführlich. Man sieht wieder leicht, warum.

Digitized by Google

jeden „Lapsus" zuzutrauen. Es genügt mir, ganz einfach und ohne jedes Werturteil festzustellen, daß das Hesiods Weise ist und daß wir, ob es uns leicht oder schwer fällt, versuchen müssen, uns mit ihr abzufinden. Den modernen Philologen fällt das nun sehr schwer. Was Hesiod seinen Hörern ohne weiteres zumutete, das erregt bei ihnen schwersten Anstoß und hat sie zu dem wohl einschneidendsten Eingriff veranlaßt, den die Hesiodkritik in der Theogonie überhaupt gewagt hat. A. Meyer [1]) — und man kann nicht sagen, daß der mehrfach erhobene Widerspruch ihn überzeugend widerlegt hat — entfernte die vv. 139—153, an denen die sog. Titanomachie hängt. Er tat das, obwohl der Anschluß von 154ff. an 138 so völlig unmöglich ist, daß schon damit die Athetese als ein zur Behebung der von den Modernen empfundenen Anstöße unbrauchbares Mittel sich erweist. Aber auch hier kommt es nicht auf die Einzelheiten, mögen sie noch so wichtig sein, an, sondern auf die Berechtigung der angewandten Methode überhaupt. Mir erscheint diese Art der Hesiodkritik unerlaubt und unmöglich, schon weil sie die Textgeschichte wenig oder gar nicht beachtet. Alle die Anstöße, von denen diese Kritik ausgeht, sind ja überhaupt gar nicht modern, sondern sie sind schon im Altertum ganz ebenso empfunden. Das ergibt sich aus der Theogonie, die stark kondensiert Bibl. I 1ff. vorliegt. Der Mythograph läßt (§ 1—4) nur die Kyklopen und Hekatonchiren in den Hades werfen, nicht auch die bei ihm später geborenen Titanen; er läßt andrerseits alle Titanen, nicht nur Kronos, den Uranos angreifen — was sich, ebenso wie die Bemerkung Ὠκεανοῦ χωρίς als Lösungsversuch einer Schwierigkeit dadurch erweist, daß dann tatsächlich auch in seiner Darstellung nur Kronos etwas tut: *οἱ δὲ ..... ἐπιτίθενται, καὶ Κρόνος ἀποτεμὼν τὰ αἰδοῖα τοῦ πατρὸς εἰς τὴν θάλασσαν ἀφίησιν.* Der Mythograph berichtet sodann, daß nach der Entmannung die Titanen *τούς τε καταταρταρωθέντας ἀνήγαγον ἀδελφοὺς καὶ τὴν ἀρχὴν Κρόνωι παρέδοσαν.* Und wieder erweist sich das als *λύσις* eines *ζήτημα*, weil Kronos als ersten Regierungsakt *τούτους ἐν τῶι Ταρτάρωι πάλιν δήσας καθεῖρξε.* Für diese Maßnahme wird kein Grund angegeben; aber der Ausdruck ist offensichtlich so gewählt, daß jetzt auch der kleine, eigentlich doch mehr scheinbare Widerspruch

1) a. O. p. 54ff.; dazu E. Schwartz, Sb. Berl. Ak. 1915, 133, 2. S. u. p. 186.

Digitized by Google

zwischen Θε 157 *πάντας ἀποκρύπτασκε καὶ ἐς φάος οὐκ ἀνίεσκε* und 618 *δῆσεν κρατερῶι ἐνὶ δεσμῶι* verschwindet.

Es ist immerhin interessant, daß man selbst diese Kleinigkeit als Widerspruch in der viel benutzten hesiodischen Darstellung empfunden hat; und zwar schon in der Zeit der lebendigen Benutzung, d. h. sehr früh. Denn es unterliegt m. E. keinem Zweifel, ist wohl auch jetzt ziemlich allgemein angenommen, daß diese Darstellung, die letzten Grades auf die kosmogonisch-theogonische Poesie des 6. Jahrh. zurückgeht, ganz auf Hesiod beruht[1]). Man kann nun ruhig zugeben, daß dieses Verfahren, die Schwierigkeiten und Retizenzen der hesiodischen Erzählung durch eine Art von erweiternder Paraphrase zu beseitigen, so wenig geistvoll ist, wie etwa die ungefähr gleichaltrigen Anfänge der Homererklärung. Aber vor der modernen Sezierung und dem rücksichtslosen Gebrauch des kritischen Messers hat sie den Vorzug, daß sie mit dem gegebenen Text arbeitet. Daß sie diesen Text für das 6. Jahrh. sichert, ist ja natürlich noch kein Beweis für seinen hesiodischen Ursprung, aber es ist immerhin nicht so ganz gleichgültig. Auch wir werden doch gut tun, erst noch einmal ernstlich zu versuchen, was sich mit diesem Text anfangen läßt, ehe wir mit einer Kritik diskutieren, die erst Θε 617—885 streicht und dann, weil sie mindestens auf 901—929 nicht verzichten will und weil auch sie einen Abschluß von der Art der vv. 881—885 postuliert, an Stelle dieser 270 Verse sich irgend etwas anderes, Gleichartiges, aber Kürzeres für Hesiod ausdenkt, *ἐς ἀφανὲς τὸν μῦθον ἀνενείκας*. Mir scheint hier nicht nur eine Gelegenheit, sondern die Notwendigkeit geboten, den Wert der vorsichtigen, den archaischen Erzählungsstil ebenso wie die individuelle Fähigkeit Hesiods berücksichtigenden Exegese, wie sie Friedlaender am Prooimion übte, auszuprobieren, ohne daß wir dabei in seine oder Roberts extreme Gläubigkeit zu verfallen brauchen. Denn die Uranosgeschichte vermag gut zu illustrieren, nicht nur welche Schwierigkeiten Hesiod zu überwinden hat, sondern auch

1) Richtig zuletzt Dietze, Rh. Mus. LXIX 1914, 522 und nach ihm Ziegler a. O. 1522. Ob die Vorlage die „kyklische Theogonie" war, wie sie glauben, brauchen wir hier sowenig zu untersuchen, wie ihr Verhältnis zu der orphischen Theogonie des Hieronymos und Hellanikos, die in den Grundzügen ebenso berichtete (F 57 K). Nur die erste Kindergruppe des Uranos, Klotho Lachesis Atropos, ist in der Bibl. I 13 nach Hesiod. Θ 904 ff. Zeus gegeben.

Digitized by Google

wie wenig geschickt — das darf man ruhig zugeben — er sie oft überwunden hat.

Wir beginnen am besten vom Ende her, mit der abschließenden Namengebung des neuen Göttergeschlechtes (v. 207—210), an deren Unentbehrlichkeit und Unversehrtheit niemand im Ernst zweifeln kann[1]). Durch die Entfernung der Aphroditegeburt (188—206) rückt nun diese Versgruppe erfreulich eng an den knappen Bericht über die Tat selbst (176—187), die diese Namengebung veranlaßt und erklärt. Um so auffälliger aber wirkt dann ihr Beginn mit τοὺς δέ 207. Denn das μέγα ἔργον 209 ist doch allein von Kronos getan, während die übrigen Uranoskinder ausdrücklich ihre Mitwirkung versagt haben (161—175). Wir sahen schon, daß man diese Schwierigkeit sehr früh empfunden und mit wie wenig Geschick man sie zu beseitigen versucht hat. Wir brauchen uns bei dieser antiken Harmonistik so wenig aufzuhalten, wie bei der Annahme einer Lücke vor 207 oder der Athetese von 207—210 oder bei den Verteidigungsversuchen der Modernen. Denn sie liegen durchaus in der Richtung der antiken Lösung, sind nur weniger ehrlich[2]). Der Anstoß ist vorhanden und muß anerkannt werden. Aber er steht nicht allein; und das ist für seine Behandlung entscheidend. Denn eine ganz gleichartige Verschiebung, wie man das vielleicht am besten nennt, vollzieht sich zwischen v. 138

δεινότατος παίδων, θαλερὸν δ' ἤχθηρε τοκῆα,

bis zu dem alles klar ist, und 154 ff.

---

1) Die Anstöße, die eine formallogische Kritik an diesen Versen nehmen mußte und die ich oben implizite zu widerlegen versuche, hat F. A. Wolf, Theog. Hesiodea 1783, 86 knapp und scharf ausgesprochen. Für die Hilflosigkeit der formalen Methode in der Verteidigung mag man etwa Paley einsehen. Die Betrachtungsweise Zieglers (Rosch. Lex. V 1478, 1) geht von Voraussetzungen aus, die ich für irrig halte. Sie machen ihm die Verwendung auch richtiger Einzelbeobachtungen unmöglich. Der Dichter, der „die Einschaltung (der beiden Riesen-Triaden) nach 138, wo keine Änderung des Textes (!) not tat, vorzog", ist ein Unding.

2) Man sehe z. B. Paley The Epics of Hesiod 1861, 179 „but it does not appear from v. 167 that the rest dissented from the scheme for vengeance, only that none of them except Cronos had the courage to act"; und — wegen des naiven Rationalismus — Schoemann a. O. 128.

Digitized by Google

154 *ὅσσοι γὰρ Γαίης τε καὶ Οὐρανοῦ ἐξεγένοντο*
155 *δεινότατοι παίδων, σφετέρωι δ' ἤχθοντο τοκῆι*
ἐξ ἀρχῆς· καὶ τῶν μὲν ὅπως τις πρῶτα γένοιτο,
πάντας ἀποκρύπτασκε κτλ.

Wieder isoliert man die Stelle und streitet darum, von wem denn eigentlich die vv. 154 ff. handeln. Man hat dabei sämtliche Möglichkeiten erwogen, ohne zu einer befriedigenden Lösung zu kommen. Sie ist eben auf diesem Wege überhaupt nicht zu erreichen. Nimmt man aber die Uranosgeschichte als das Ganze, das sie ist, so wird zunächst einmal klar, daß die Verschiebung — die sich hier nicht nur auf die Personen, sondern auch auf die Aktion bezieht (*ἤχθηρε τοκῆα — ἤχθοντο τοκῆι*) — sich durch die Einführung der Hekatonchiren erklärt, die den geraden Verlauf der Erzählung unterbricht[1]). Eine Kritik, die es für möglich hält, *γάρ* 154 an 138 anzuschließen und 139—153 aus dem Texte zu entfernen (A. Meyer) oder die v. 155 als „sowieso verdorben" bezeichnet, als „schlechten Ersatz für eine Einleitung der nachfolgenden Erzählung, die 154 so ergänzte, daß nur die Titanen verstanden werden konnten" (Schwartz) widerspricht nicht nur sich selbst — Schwartz mußte konsequent zur Athetese auch von 147—153 kommen, die er bekämpfen will; denn wer hatte Veranlassung, v. 154 ff. zu ändern, wenn nicht der Interpolator der Hekatonchiren? —, sie setzt auch voraus, was sie hätte beweisen müssen[2]). Denn mit welchem Recht

1) Die Kyklopen halte ich hier und 501—506 für interpoliert und lasse sie fort (s. c. II), um nicht überflüssig zu komplizieren. An den obigen Ausführungen ändert es nichts, wenn man 139—146 für echt hält. Erst für den Gesamtbau machen sie m. E. unlösbare Schwierigkeiten.

2) Beim Anschluß von 154 an 138 ist der Wechsel des Numerus *δεινότατος παίδων — δεινότατοι παίδων* in den zwei unmittelbar aufeinander folgenden Versen schlechthin unbegreiflich. Das so gut wie einstimmig überlieferte *γάρ* (s. auch Schol. 154; die Variante *δέ* in Ψ ist ohne Wert) ist freilich beim Anschluß von 154 an 137 8 + 147/53 befremdlicher als bei der Folge 137/8, 154. Es verführt zunächst dazu, den formelhaften v. 154 als Vordersatz, 155 a als Nachsatz anzusehen und das ganze Gefüge eng an 147—153 zu schließen. Aber das ist nicht nur gedanklich unmöglich — ich kann die vielfach, zuletzt von Dietze a. O. 523 vertretene Anschauung, daß nur die drei Hekatonchiren unter die Erde verstoßen werden, die viel zahlreicheren Titanen aber in Freiheit bleiben, nicht ernsthaft diskutieren; sie wird durch die ganze Darstellung vollständig ausgeschlossen —, sondern vor allem sprachlich: Dieser Nachsatz hat weder Subjekt noch Verbum. *δεινότατοι παίδων* kann nur Apposition zu

Digitized by Google

behauptet man, daß „in der Geschichte von Uranos Entmannung (154—210) unter den Kindern des Uranos und der Gaia nur die Titanen, nicht die Titanen und Hekatonchiren verstanden werden

---

ὅσσοι sein, und der Nachsatz nur mit dem für das Weitere entscheidenden Gedanken *σφετέρωι δ' ἤχθοντο τοκῆι* beginnen (zum *δὲ ἀποδοτικόν* v. 782ff., die freilich nicht hesiodisch sind). Dann beziehen sich v. 154ff., was sachlich allein möglich ist (u. p. 190), auf alle Kinder von Uranos und Gaia; aber wir verlieren die Möglichkeit, *γάρ* als Begründung des Vorhergehenden zu fassen, da es natürlich undenkbar ist, es über 147—153 hinweg auf 138 zu beziehen. Das ist an sich kein Unglück; denn wir erwarten ja hier gar keine begründende Partikel, weil die Aufzählung der Kinder (s. u. p. 189 f.) keiner Begründung bedarf. Damit ist das Problem klargestellt. Für seine Lösung ergeben sich folgende Eventualitäten: 1. *γάρ* ist nicht begründend, sondern hervorhebend oder wie immer man diesen Gebrauch nennen will (Beispiele von verschiedener Brauchbarkeit Kühner-Gerth, Ausf. Grammatik[3] II 2, 330ff.). Ich halte das bei Hesiod, zumal neben v. 183, für ebenso unmöglich wie die Annahme des später häufigen abgeschwächten Gebrauches. 2. *γάρ* ist alte Korruptel. Das ist natürlich möglich; ich erinnere etwa an die berüchtigte Variante *Ἔργα* 287 und ihre Behandlung durch Leo, Hesiodea 1894, 10ff. (s. zuletzt Friedlaender, d. Z. XLVIII 1913, 564, 1). Aber dann ist jede Änderung — *δ' ἄρ'* Hartung; *γ' ἄρ'* Sittl; *μέν* Hermann; selbst das hübsche *τόσσοι γάρ* Muetzells (De emend. Th. Hes. 1833, 95), das sich textgeschichtlich leicht erklären ließe und in dem ebenfalls am Anfange eines neuen Abschnittes stehenden *Βριάρεωι* 617 (denn das ist deutlich die Überlieferung) eine merkwürdige Parallele hätte — Spielerei. Mindestens wird man an einer so bestrittenen Stelle niemanden mit der Annahme einer Korruptel überzeugen, und wenn sie noch so einfach ist. 3. Es bleibt noch die Möglichkeit, die Formulierung des neu anhebenden Satzes, die Hesiod auch sonst nicht leicht geworden ist, mit den unten p. 188 besprochenen Schwierigkeiten zusammenzubringen, die ihm hier die Komposition überhaupt machte. Sowenig die „Aufzählung" der Kinder eine Begründung erwarten läßt, so entschieden tut das die erste Angabe der „Erzählung" *σφετέρωι δ' ἤχθοντο τοκῆι*. Wenn der Grund des *ἄχθεσθαι*, der nicht ausdrücklich gegeben wird, wie in der ausgeführten Zeusgeschichte 459ff. (*τὰ φρονέων, ἵνα μή τις κτλ.*) überhaupt angedeutet ist, so kann das nur implizite in dem Vordersatze 154—155a geschehen sein. Dieser Vordersatz erfüllt dann zwei Aufgaben: er faßt die „Aufzählung" zusammen und enthält zugleich die Begründung der nun folgenden „Erzählung". Ich halte das für möglich, weil er durch *δεινότατοι παίδων* — dieser Zusatz zu dem formelhaften Verse ist neben der gleichlautenden Praedikation des Kronos 138 ja ebenso befremdlich wie das *γάρ*, sodaß man nach einer Erklärung sucht, die beides deckt — sowohl mit dem Vorhergehenden wie mit dem Folgenden sehr eng verbunden ist. *δεινότατοι παίδων* als Bezeichnung jetzt sämtlicher Uranos-

Digitized by Google

können"? Offenbar doch nur — wenigstens ist es mir nicht gelungen, ein anderes Argument zu finden —, weil im Schlußpassus 207—210 nur von den Titanen die Rede ist. Aber dieses Argument ist ja wertlos, wenn gar nicht diese zwölf Uranoskinder, sondern nur Kronos den Namen „Titan" verdient hatte, wenn auch hier stillschweigend eine Verschiebung von Kronos zu den Zwölfen vorgenommen war.

Man sieht nun ohne weiteres, worin für Hesiod die eigentliche Schwierigkeit bestand. Das Wesen des genealogischen Gedichtes und die diesem Wesen durchaus angepaßte Anlage der Θε verlangte, wofür jeder Paragraph den Beleg bietet, daß auf das Elternpaar zunächst eine Aufzählung seiner sämtlichen Kinder folgt, über die dann im einzelnen ausführlich gehandelt werden kann, aber nicht gehandelt zu werden braucht. Wo es geschieht, wo solche „Erzählungen" in die genealogische „A[illegible]lung" eingeflochten werden, da haben sie stets eine besondere Bedeutung und stehen für sich, von der Aufzählung gesondert. Es genüge, auf die Geschichte der Medusa (277ff.), der Styx (383ff.), der Zeusgeburt (453ff.)[1]), des

---

kinder versteht man nur nach der Einführung der Hekatonchiren (vgl. was oben p. 186 über die Verschiebung von 138 zu 154 ausgeführt ist); aber dieselbe Bezeichnung gibt einen vollgültigen Grund für den Haß des Vaters gegen diese Kinder. Diese doppelte Funktion der Prädikation, die man als Zusammenfassung nur auf die Hekatonchiren beziehen würde, als Grund des ἄχθεσθαι auf alle Kinder bezieht, erklärt bei dem archaisch ungewandten Autor die Formulierung des Überganges von Aufzählung zu Erzählung. Es scheint mir charakteristisch, wie die zweifache Paraphrase A. Meyers — a. O. 56 „Centimani robustissimi erant, nam Uranus oderat filios suos"; p. 60 „ultimus nascitur Saturnus liberorum fortissimus; hic patrem suum oderat; nam omnes quos terra ab Urano concepit filios patri invisi erant a prima vitae hora" — je nach Bedarf eine der beiden Funktionen unterdrückt, weil sie von der formallogischen Betrachtung nicht loskommen kann. Ein Beweis, daß man auf diesem Wege nicht weiter als in den Abgrund der völligen Zerstörung unserer Überlieferung kommt; und dabei ist dieser Weg der einzige, über dessen Berechtigung sich wenigstens diskutieren läßt. Denn was soll man mit einer Erklärung, die „γάρ auf v. 147" bezieht und v. 155—156 streicht oder mit ähnlichen Ungeheuerlichkeiten anfangen?

1) Hier wird die Beobachtung kritisch wichtig; sie sichert 456—459 gegen Athetesen und Änderungen von der Art, wie sie Hermann machte, und — was jetzt wichtiger ist — gegen eine Verteidigung, wie sie Alys Ausgabe p. 33 den Versen angedeihen läßt.

Digitized by Google

Prometheus (535ff.) zu verweisen. Das ist die Form, die sich Hesiod für seine wirklich nicht einfache Aufgabe geschaffen hat. Von ihr aus müssen wir die Eigenheiten der Uranosgeschichte zu verstehen suchen. Uranos' und Gaias Kinder sind die Titanen und die Hekatonchiren. Beide Gruppen müssen also hier zunächst im Anschluß an das Elternpaar aufgezählt werden, was mit v. 132—138 und 147—153, die jetzt durch die Interpolation der Kyklopen (139—146) getrennt sind, geschieht. „Erzählen" kann dann Hesiod nach dem Grundplan des ganzen Gedichtes hier nur von Kronos, der auf Uranos in der Weltregierung folgt; und nur, wie das gekommen ist. Das geschieht mit 154—210. Darauf könnte an sich weiter von der Zeit der Titanen, d. h. im wesentlichen von ihrer Nachkommenschaft gehandelt werden. Aber da schieben sich erst die beiden andern großen Stemmata des Chaos (211—232 als Fortsetzung und Vollendung von 123—125) und des Pontos (233—336, als Fortsetzung von 131—132) ein, die an früherer wie späterer Stelle den Aufbau empfindlich gestört hätten, so daß die einzelnen Titanen, Kronos nicht ausgeschlossen, warten müssen. Hesiod erledigt sie also in 337—616 und kann dann erst auf den zweiten Zweig des Uranosstemmas kommen, von dem er auch etwas erzählen will oder vielmehr muß — ihre Beteiligung beim Sturze des Kronos und den zweiten Wechsel in der Weltregierung. Es geschieht 617ff. Das ist alles so einfach und klar, daß man es schematisieren kann:

Urgötter		116—122
Stemma des Chaos	123—125;	211—232
Stemma des Pontos	131—132a;	233—336
Stemma des Uranos	132b—210;	
a) die Titanen		337—616
b) die Hekatonchiren		617—(880)
c) die Herrschaft des Zeus		881ff.

Nun kann man sich gewiß ein anderes Schema denken. Man kann etwa verlangen, daß da, wo von dem einfachen Überblick über die drei ältesten Generationen (116—153) zu den komplizierten Stammbäumen der dritten und der folgenden übergegangen werden muß, eine Disposition gegeben und eine „Einleitung" vorausgeschickt werden müßte. Aber die Forderung stellen heißt doch auch einsehen, daß man damit etwas von Hesiod verlangt, was er nicht erfüllen kann. Man mag also den Mangel an Klarheit tadeln; das

Digitized by Google

bleibt jedem unbenommen. Unzulässig ist allein die Voraussetzung, daß Hesiod auch wirklich klar ausgesprochen hat, was man bei ihm zu lesen wünscht — die Beziehung von 154 ff. „nur auf die Titanen" —, und die Versuche, durch kritische Operationen diese Klarheit herzustellen. Es ist kein Wunder, daß diese Versuche *in concreto* stets mißglücken und die Anstöße entweder nur schlimmer machen oder durch andere ersetzen. Es ist eben nicht klar, kann nach der ganzen Anlage der Θε nicht klar sein, wer die παῖδες 154 ff. sind. Oder doch wohl richtiger: Es ist, wenn man dem Dichter willig folgt, schon klar. Nicht umsonst heißt es, mit Betonung die voraufgehende „Aufzählung" zusammenfassend, im Eingang der „Erzählung" ὅσσοι γάρ und πάντας (154; 157); und wie sollten wir, wenn wir einfach lesen, das στείνεσθαι der Gaia in 159 f. anders deuten, als auf alle Kinder? Die Schwierigkeit für Hesiod ist eine ganz andere. Es kommt ihm ja gar nicht auf alle Kinder an, sondern allein auf Kronos. Er macht schon eine „Einleitung" zu der Erzählung, wie Uranos gestürzt wurde — v. 154 ff. enthalten wirklich eine solche, ein neues Anheben —; aber er macht sie nach unseren Begriffen ungeschickt, weil er innerhalb der maßgebenden genealogischen Formierung des Gedichtes den einen Kronos, von dem er erzählen will, nicht herauszuheben versteht. Die Aufgabe sieht leicht aus, wenn man 138 liest; aber für Hesiod war sie eben nicht leicht. Denn er konnte hier nicht weiter gehen, weil die genealogische Aufzählung noch nicht zu Ende war. So muß er den Faden fallen lassen, muß — von uns aus gesehen — vom graden Wege abbiegen. Er muß weiter aufzählen, dann alle Kinder zusammenfassen, um von ihnen wieder auf Kronos zu kommen — 168 ist er da, wo er scheinbar schon 138 war — und von Kronos zurück nun nicht auf alle Kinder, sondern nur auf ihre eine Gruppe, zu der Kronos gehört.

Das ist gewiß alles schwerfällig genug, und die Anstöße vom Standpunkt einer entwickelteren Technik aus kann niemand wegdisputieren. Aber ich denke, man versteht jetzt, warum es ohne solche Anstöße nicht ging, und man wird bereit sein, sie hinzunehmen als das, was sie sind, Anzeichen der noch unentwickelten Technik eines Dichters, dem *sua aut rerum dura negavit versiculos natura magis factos*. Es ist nach meiner Überzeugung nichts gewonnen, wenn man die Theogonie in Fetzen reißt, mit denen nur noch die blanke Willkür etwas anfangen kann; noch

Digitized by Google

weniger vielleicht, wenn man alles damit erklärt, daß „die uns überlieferte Theogonie eine unvollkommene, nicht geglättete Zusammenfassung mehrerer älterer, ursprünglich selbständiger Einzelgedichte theogonischen Charakters sei“ [1]). Es scheint mir überflüssig, gegen diese Auffassung zu polemisieren oder den richtigen Kern aus der maßlosen Übertreibung herauszuschälen. Das muß die kritische Interpretation implizite tun, die auch noch allerlei Auswüchse vom Körper der Theogonie zu lösen hat, wie es hier mit der Aphroditegeburt geschehen ist. Ist das Gedicht erst einmal energisch und doch vorsichtig, mit steter Rücksicht auf den zeit- und personbedingten Stil seines Dichters ebenso wie auf die Textgeschichte, von den vielen, meist sehr alten Zutaten gereinigt, dann wird man eines mit Erstaunen, ja mit Bewunderung konstatieren: wie knapp und klar Hesiod seine Stoffmassen zusammengefaßt und wie vorzüglich er sie disponiert hat. Trotz aller Einzelanstöße, die, soweit sie nicht technischer Natur sind, fast ausnahmslos auf der widerstrebenden Art des Materials und seinen immanenten Widersprüchen beruhen, muß nicht nur der Leser, sondern schon der Hörer dem scheinbar so komplizierten Aufbau des gar nicht umfangreichen Gedichtes leicht haben folgen können. Damit ist auch der Fortsetzung dieser Untersuchungen ihre Aufgabe präzisiert.

Kiel-Kitzeberg. F. JACOBY.

1) Ziegler a. O. 1478; s. o. p. 167.

Digitized by Google

ZUM BRIEFWECHSEL DES PLINIUS MIT TRAIAN.

1. Traians Partherkrieg.

Das gewaltige kriegerische Unternehmen Traians im Orient wird an keiner Stelle der Briefe ausdrücklich erwähnt. Der Kaiser brach gegen Ende 113 von Rom auf und eroberte im folgenden Sommer Armenien. Der Titel Optimus wurde ihm für diesen Erfolg schon vor dem 1. September 114 vom Senat verliehen[1]). Die Verwaltung Bithyniens durch Plinius begann am 17. September 111 und reichte mindestens bis Ende Januar 113, dem Datum des letzten zeitlich bestimmbaren Briefes (CII)[2]). Es wäre daher, falls Traian den Feldzug schon länger beschlossen hatte, möglich, in den Briefen gelegentlichen Hindeutungen darauf zu begegnen. Allerdings beschränkt sich die Korrespondenz, wie sie uns vorliegt, auf den Kreis der Provinzialverwaltung. Mit der auswärtigen Politik befaßt sich kein Stück. Aber die Lage Bithyniens am Übergang von Europa nach Asien, an der Etappenstraße der aus dem Westen heranziehenden Truppen, ist derart, daß der Statthalter und seine Beamten durch die Kriegsrüstungen sicherlich beschäftigt werden mußten. Gelänge es, Spuren solcher Tätigkeit nachzuweisen, so würden wir der Darstellung der traianischen Politik den wesentlichen Zug einzufügen haben, daß der Partherkrieg von langer Hand planmäßig vorbereitet und daher gewiß auf ein weites Ziel gerichtet war. Die Eroberung Mesopotamiens müßte von vornherein im Programm des Kaisers gestanden haben. Die einzige in Betracht kommende Äußerung über seine Beweggründe steht bei Cassius Dio LXVIII 17: *μετὰ δὲ ταῦτα ἐστράτευσεν ἐπ' Ἀρμενίους καὶ Πάρθους, πρόφασιν*

1) Vgl. besonders Boissevain zu Cassius Dio LXVIII p. 208 sq.

2) Mommsen, d. Z. III 55 ff. = Ges. Schr. IV 389 ff. Wilcken, d. Z. II 120 ff. — Sie in die Jahre 112—114 hinabzurücken, halte ich für unmöglich, weil in den letzten Briefen sich nicht ein einziger Hinweis auf den Aufenthalt Traians im Orient findet. Daß andrerseits 110—112 nicht in Betracht kommen können, zeigen, von anderen Erwägungen abgesehen, auch die Münzen von Amisus (unten S. 200).

Digitized by Google

μὲν ὅτι μὴ τὸ διάδημα ὑπ' αὐτοῦ εἰλήφει, ἀλλὰ παρὰ τοῦ Πάρθων βασιλέως, ὁ τῶν Ἀρμενίων βασιλεύς, τῇ δ' ἀληθείᾳ δόξης ἐπιθυμίᾳ. Wenn Traian, wie Dio versichert, Ruhm suchte[1]), würde er als erfahrener Militär das Nötige getan haben, um ihn wirklich zu erwerben. Umfassende Rüstungen wären anzunehmen. Doch ist es immerhin fraglich, ob aus dieser durch Xiphilinus wohl stark verkürzten Stelle so viel herausgelesen werden darf. Sehen wir also zu, was die Briefe bieten.

Die einzige Erwähnung der Parther steht in LXXIV (Frühjahr oder Sommer 112). Plinius übersendet dem Kaiser einen Sklaven, der vom Dakerkönig Decebalus dem Partherkönig geschenkt und mehrere Jahre in dessen Dienst gewesen war. Es hatte also eine Verbindung zwischen Roms feindlichen Nachbarn bestanden, ob auch ein Vertrag oder ein Bündnis, wissen wir nicht. Da scheint mir nun bemerkenswert, daß Plinius eine Verzögerung der Zusendung zu entschuldigen für nötig hält. Er setzt also voraus, daß Traian an einem baldigen Verhör des Sklaven gelegen sein müsse. Das war aber gerade dann der Fall, wenn seine kriegerischen Pläne schon reiften. Da mußte ihm ein frischer Bericht über die Zustände im Nachbarreiche, besonders am Hofe und in der Armee, sehr willkommen sein. Angaben über die freundlichen Beziehungen der Parther zum römischen Nationalfeinde Decebalus konnte er zur Begründung der Kriegserklärung in Rom gebrauchen.

Der Weg der dacisch-parthischen Gesandtschaften kann, da für sie das schwarze Meer auch in der Pause zwischen den beiden dacischen Kriegen sicherlich gesperrt war, nur über Südrußland geführt haben. Hier gab es also Verkehrsmöglichkeiten außerhalb des römischen Reiches.

Indem ich von dieser Beobachtung ausgehe, wird mir wahrscheinlich, daß es sich in den wenig älteren Briefen LXIII, LXIV und LXVII[2]) ebenfalls um Nachrichten aus dem Orient handelt.

1) v. Domaszewski, Gesch. der röm. Kaiser II 1909, 182 bestreitet das ohne Grund. Ob Traian sich durch die Absicht bestimmen ließ, das Zwischenstromland mit dem nach Volksart, Glauben und Sitte nahe verwandten Syrien zu verbinden, macht mir die allgemeine fanatische Parteinahme der Bevölkerung Mesopotamiens für die Parther im Jahre 116 sehr zweifelhaft. Sollte der Kaiser diese gegen Rom völlig ablehnende Stimmung nicht gekannt haben?

2) Aus der Gegend von Nicomedia und Nicaea, vgl. LXI und LXVII.

Digitized by Google

Der Freigelassene des Kaisers Lycormas, dessen Ankunft Plinius erwartet, muß mit einem besonderen Auftrage seines Herrn am bosporanischen Hoflager gewesen sein. Das läßt sich daraus erschließen, daß Plinius vermutet, ein von Lycormas vorausgeschicktes Schreiben an Traian werde sich auf denselben Gegenstand beziehen wie ein etwa zur gleichen Zeit abgesandtes des Königs Sauromates[1]). Auch hätte Lycormas schwerlich dem Statthalter von Bithynien mit dem Ansinnen kommen können, eine bosporanische Gesandtschaft bis zu seiner Ankunft zurückzuhalten, wenn er nicht in Panticapaeon amtlich zu tun gehabt hätte. In einem Postskript teilt Plinius dem Kaiser noch mit: *Rex Sauromates scripsit mihi esse quaedam, quae deberes quam maturissime scire. Qua ex causa festinationem tabellarii, quem ad te cum epistulis misit, diplomate adiuvi.* Die Nachricht war also sehr wichtig, und der König wie Plinius taten alles, um sie so rasch wie möglich nach Rom zu befördern. Lycormas wird aus dem Grunde gewünscht haben, daß die Gesandtschaft ihn in Nicaea erwarte, weil er als erster dem Kaiser mündlich über die Sache berichten wollte. Erwägt man endlich noch, wie Sauromates sich Plinius gegenüber in den Mantel des Geheimnisses hüllt, wie er ihn mit einem *quaedam* abfindet, so wird man nicht geneigt sein, an die Kunde von einer der häufigen Unruhen barbarischer Nachbarn des Königs zu denken, sondern von Ereignissen, welche die große Politik bestimmen konnten. Das werden aber Neuigkeiten aus Parthien oder Armenien gewesen sein. Mit ihrer raschen Weitersendung kamen die römischen Amtsstellen den Absichten des Kaisers entgegen.

In den Ende November oder im Dezember 111 wohl aus Nicomedia geschriebenen Briefen XXVII und XXVIII lesen wir von zwei kaiserlichen Prokuratoren Virdius Gemellinus[2]) und seinem adiutor, dem Freigelassenen Traians Maximus[3]), daß sie beide außerordentliche Aufgaben zu lösen hatten[4]) und zu diesem Zweck eine höhere Anzahl Soldaten als gewöhnlich zugewiesen bekamen. Der erstere zehn; der letztere, der sechs gefordert hatte, fünf, darunter zwei Reiter[5]). Bei normaler Dienstleistung hatte jener nur

1) — *ut posses ex Lycormae et regis epistulis pariter cognoscere, quae fortasse pariter scire deberes.*

2) Vgl. LXXXIV. 3) Vgl. LXXXV.

4) *Fungebatur enim (Maximus) et ipse extraordinario munere.*

5) Ich schließe mich Mommsens Korrektur des überlieferten Textes von XXVII an.

Digitized by Google

acht zur Verfügung, da er zwei an seinen Unterprokurator abtreten mußte; dieser im ganzen nur vier. Maximus war der Auftrag erteilt, in Paphlagonien Getreide zu beschaffen. Worin der des Gemellinus bestand, wird nicht erwähnt. Da ihm aber Maximus zur Unterstützung beigegeben war, darf es als sicher gelten, daß auch er Getreide zusammenzubringen hatte. Aus welchen Gründen fanden diese außerordentlichen Getreidesammlungen statt? Von einem Notstand irgendwo in seiner Provinz, dem er hätte abhelfen müssen, sagt Plinius nirgends ein Wort. Auch Lieferungen für die römische Annona von einem in der Hauptsache gebirgigen und wenig tragenden Lande wie Paphlagonien [1]) sind wohl ausgeschlossen. Die Requisitionen erfolgten aber allem Anschein nach auf besondere kaiserliche Verfügung. Denn Traian zeigt sich von dem extraordinarium munus seiner Prokuratoren unterrichtet, ohne daß Plinius darauf hingedeutet hätte. Es ist daher anzunehmen, daß die Maßregel von Rom aus angeordnet wurde in der Voraussicht eines stärkeren Lebensmittelverbrauches in der Provinz, d. h. im Hinblick auf den Krieg und seine Bedürfnisse an der Front und an den bithynischen Etappenstraßen. Daß das schon im Winter 111 geschah, darf nicht auffallen. Abgesehen davon, daß Traian damals mit einem früheren Kriegsbeginn gerechnet haben könnte, gab es wahrscheinlich in allen Provinzen Speicher, in denen das Korn sich ohne Schaden jahrelang hielt [2]).

Ich komme schließlich zu den Briefen XCII und XCIII, die im letzten Viertel des Jahres 112 wahrscheinlich in Amisus geschrieben sind. Die ersten Worte: *Amisenorum civitas libera et foederata beneficio indulgentiae tuae legibus suis utitur* pflegt man zu übersetzen: „Die freie und verbündete Stadt Amisus lebt infolge einer Verleihung von Deiner Gnade nach eigenen Gesetzen“ [3]). Das kann nicht richtig sein. Amisus war lange vor Traian civitas libera geworden und hatte als solche eigene Gesetze, nicht aber von Traians Gnade. Ferner kommt es sonst nicht vor, daß eine Gemeinde libera

1) In dieser Zeit zwischen den Flüssen Parthenius und Halys. Hier kommen für Getreidebau etwa in Betracht die von Strabo XII p. 562 erwähnten Landschaften um den Olgassysberg: *περίκειται δ' ἱκανῶς χώρα ἀγαθὴ ἥτε Βλαηνὴ καὶ ἡ Δομανῖτις κτλ.* Xenophon anab. V 6, 6 bezieht sich auf das Land östlich vom Halys.

2) Marquardt, Staatsverwaltung II 135. Orth, RE Getreide VII S. 1351.

3) So Hardy in seiner kommentierten Ausgabe, 1889. Mommsen, Staatsrecht III 657, 2.

Digitized by Google

et foederata genannt wird. Mommsen nimmt es allerdings an[1]), weiß dafür jedoch nur noch Sueton Gaius 3 zu zitieren: (*Germanicus*) *libera ac foederata oppida sine lictoribus adibat*, wo Athen gemeint sei. Aber es liegt gar kein Grund vor, hier beide Bezeichnungen auf eine und dieselbe Stadt zu beziehen. Es ist auch nicht notwendig, an Athen zu denken. Denn Sueton spricht von einer Sitte des Germanicus, die er beim Besuch verschiedener Städte beobachtet haben kann. Eine civitas libera et foederata gibt es also nicht. Das ist eigentlich selbstverständlich, denn in dem Begriff foederata ist die libertas mitenthalten. Foederatae wie liberae besitzen die libertas, die den ersteren durch beiderseitigen beschworenen Vertrag mit Rom, den letzteren nur durch einseitige römische und daher jederzeit widerrufliche Bewilligung zuteil geworden ist[2]). Ich weiß in unsere Pliniusstelle nur in der Weise einen Sinn zu bringen, daß ich *et foederata* mit *beneficio indulgentiae tuae* eng zusammenfasse: „und (sogar) foederata durch eine Verleihung von Deiner Gnade". *Legibus suis utitur* ist dann die Folge von *libera* und *foederata*. Ich glaube also, daß Traian, wie es dem Kaiser in der Tat zustand[3]), mit Amisus ein foedus geschlossen hat. Als Plinius schrieb, war das eben geschehen oder dem Abschluß nahe. Daraus erklärt sich die Wahl seines Ausdruckes. Diese Annahme läßt sich noch anderweitig stützen.

Ich gehe aus von der einzigen Stelle, welche die Rechtslage der Stadt in der ersten Kaiserzeit erwähnt, Plinius nat. hist. VI 7: *Amisum liberum*. Das ist aller Wahrscheinlichkeit nach den augusteischen Zensuslisten entnommen[4]) und daher, wie alle derartigen Angaben der plinianischen Geographie, als zuverlässig und römisch-staatsrechtlich zutreffend zu betrachten. Liberi und foederati sind in dieser Quelle von amtlichem Charakter genau geschieden[5]) entsprechend dem exakten Gebrauch römischer Staatsmänner und Juristen wie Aelius Gallus[6]) und Cicero[7]). Nun nennt Plinius im

1) A. a. O.

2) Vgl. z. B. K. J. Neumann, Hist. Zeitschrift CXVII 1917, 8.

3) K. J. Neumann, RE VI foedus S. 2827.

4) Cuntz, Agrippa und Augustus usw. Jahrbuch f. klass. Phil. Suppl. XVII 1890, 505.

5) Vgl. z. B. n. h. III 7. Mommsen, a. a. O. 657, 3.

6) Festus s. v. postliminium: *cum populis liberis et cum foederatis.*

7) In Verr. III 6, 13: *Foederatae civitates sunt duae — quinque praeterea sine foedere immunes civitates ac liberae —.* Vgl. auch Servius ad

Digitized by Google

ganzen Orient nur eine Anzahl civitates liberae und keine einzige foederata. Ist das korrekt? Mommsen verneint es. Er meint, Plinius führe unter den liberae auch die foederatae auf wie Athen, Byzanz, Aphrodisias, Amisus, Mopsus[1]). Es ist allerdings zuzugeben, daß der Wert einzelner in die geographische Beschreibung eingestreuter Angaben, wie der über Amisus, in höherem Grade von der Aufmerksamkeit des Plinius abhängt als der längerer alphabetischer Auszüge aus den formulae. So könnte es vielleicht ein durch ihn verschuldeter Fehler sein, wenn Mytilene V 139 *libera* genannt wird[2]). Die Stadt hatte ihre im mithridatischen Kriege verlorene libertas durch Pompeius wiedererlangt, war von Caesar trotz ihrer pompeianischen Sympathien freundlich behandelt, aber von Antonius wegen der Begünstigung des Sex. Pompeius im Jahre 35 bestraft worden. Augustus gab ihr 25 foedus. Vielleicht wollte er sie für das entschädigen, was sie durch seinen Feind erlitten. Jedenfalls sprachen persönliche Beziehungen hervorragender Mytilenaeer zu Gliedern der kaiserlichen Familie zu ihren Gunsten[3]). Da die Zensuslisten von Asia zwischen 20 und 15 v. Chr. aufgestellt sind[4]), müßte Mytilene in ihnen nicht mehr als libera, sondern schon als foederata gestanden haben. Das ist aber m. W. der einzige Fall dieser Art.

Gegen die übrigen liberae des Plinius läßt sich nichts einwenden. Auch nicht gegen Athen[5]), das nach der gewöhnlichen Annahme noch in der Kaiserzeit foederata gewesen sein soll. Ich möchte das, was ich vor Jahren darüber bemerkt habe[6]), ergänzen. Die einzige Angabe, welche (18 n. Chr.) deutlich von einem foedus

---

Aen. III 20: *Apud maiores (civitates) aut stipendiariae erant aut foederatae aut liberae.* Appian b. c. I 102 nach römischer Quelle.

1) A. a. O. 654, 4.

2) Oder durch das Exemplar des agrippischen Kartenkommentars, das er benutzte? Daß dieses in Italien Fehler aufwies, die in Plinius' alphabetische Gemeindelisten übergegangen sind, habe ich in den Gött. Gel. Anz. 1910, 57 ff. gezeigt.

3) Cichorius, Rom und Mytilene 1888, 5 ff. 28. 40. IG XII 2 n. 35. Mommsen, Sitzungsber. d. Berliner Akad. 1895, 887 ff. 896. Henze, De civitatibus liberis 1892, 39 sq.

4) Cuntz, a. a. O. 493. 503. 523.

5) N. h. IV 24: *Athenae libera civitas.*

6) A. a. O. 514, 5.

Digitized by Google

spricht, steht bei Tacitus[1]). Jedoch muß um so mehr bezweifelt werden, daß er sich staatsrechtlich genau ausdrückt, als es ihm darauf ankommt, den Gegensatz zwischen Germanicus und Piso herauszuarbeiten und der Hochschätzung Athens durch den einen die Verachtung durch den anderen gegenüberzustellen. Noch weniger bedeutet es, wenn Plinius in seinen Mahnungen zur Milde an einen nach Achaia abgesandten Beamten ein foedus der liberi erwähnt[2]). Da spielt die Absicht, die Griechen in den Augen des Freundes möglichst zu heben, hinein. Wichtiger ist, daß diesem sein amtlicher Auftrag die Aufsicht über *liberae civitates* gab, und Athen und Lacedaemon zu seinem Amtsbereich gehörten[3]). In einer ähnlichen Stellung hat unter Hadrian P. Pactumeius Clemens Athen, Thespiae, Plataeae und Thessalien beaufsichtigt[4]). Man darf wohl bezweifeln, daß die Athener als foederati in dieser Weise nicht nur mit liberi, sondern sogar mit stipendiarii, den Plataeensern, zusammengekoppelt worden wären. Für die letzte Zeit der Republik scheint es mir bedeutsam, daß Caesar in Griechenland keine foederati, nur liberi kennt[5]). Ich glaube daher, daß Athen ein altes foedus, das es vermutlich besaß, im mithridatischen Kriege durch seine heftige antirömische Parteinahme verloren hat. Nach der Liviusepitome gab ihm Sulla nach der Belagerung nur die libertas zurück[6]), und nach Appian, was wohl noch mehr sagt, nicht die gleiche Verfassung, sondern eine etwas geänderte[7]). Auch in den Bürgerkriegen geriet es regelmäßig auf die falsche Seite, erst des Pompeius, dann des Antonius. Caesar begnadigte es mit einer sarkastischen Redewendung, die verrät, daß er die damaligen Athener dessen nicht für würdig hielt[8]). Auch Augustus rührte

1) Ann. II 53: — *foederique sociae et vetustae urbis datum, ut uno lictore uteretur (Germanicus).*

2) Ep. VIII 24, 2: — *missum ad ordinandum statum liberarum civitatum, id est — ad liberos maxime liberos, qui ius a natura datum virtute, meritis, amicitia, foedere denique et religione tenuerunt.*

3) § 4. 5) CIL VIII 7059.

4) B. c. III 3: (*Pompeius*) *magnam imperatam — liberis Achaiae populis pecuniam exegerat.* Ebensowenig wie Pompeius sich gescheut haben würde, ein foederiertes Athen auszubeuten, würde Caesar diesen für seinen Gegner noch ungünstigeren Umstand verschwiegen haben.

6) Lib. LXXXI.

7) Mithr. 39: *νόμους ἔθηκεν ἅπασιν ἀγχοῦ τῶν πρόσθεν αὐτοῖς ὑπὸ Ῥωμαίων ὁρισθέντων.*

8) Appian b. c. II 88.

Digitized by Google

ihre libertas nicht an. Aber vergessen hat er ihnen die Gegnerschaft nicht. Nach Tacitus hätte sie ihnen Piso noch unter Tiberius vorgerückt [1]). Ob das wirklich geschehen ist, mag wegen der schon charakterisierten Tendenz der Stelle zweifelhaft erscheinen. Die Verstimmung zwischen dem Kaiser und der altberühmten Stadt muß doch eine bekannte Tatsache gewesen sein. Sie äußerte sich noch, als er 21 in Achaia war. Da nahm er ihr Aegina und Eretria fort [2]). So ist es undenkbar, daß er ihr ein foedus gewährt hätte wie Mytilene. Besaßen doch die Spartaner, seine besonderen Freunde [3]), auch nur libertas [4]).

Sicher bezeugt sind foedera ferner für Astypalaea 105 v. Chr. [5]) und Methymna etwa zur selben Zeit [6]), aber ob sie von Dauer waren, wissen wir nicht. Es steht also nichts im Wege, etwa hundert Jahre später die erstere zu den liberae [7]), die zweite zu den stipendiariae [8]) zu rechnen. Rhodus wurde ein älteres foedus 51 v. Chr. und wieder von Caesar erneuert [9]); in der ersten Kaiserzeit ist, wie bei Plinius, nur noch von libertas die Rede, die der Stadt von Claudius genommen und wiedergeschenkt, von Vespasian nochmals genommen wurde [10]). Das foedus ist also in der Triumviralzeit verlorengegangen und nicht wiederhergestellt worden. Die Aphrodisienser erhielten zwischen 39 und 35 v. Chr. von Antonius foedus [11]). Wenn sie dann als liberi erscheinen [12]), dürfen wir schließen, daß Octavian diese Verfügung seines Gegners, wie so viele andere, aufgehoben hat [13]).

Es liegen also, von Mytilene abgesehen, nirgends mehr Gründe vor, die plinianische Liste der liberae anzufechten. Zieht man

1) Ann. II 55 (18 n. Chr.): *Hos enim esse Mithridatis adversus Sullam, Antonii adversus divum Augustum socios.*

2) Cassius Dio LIV 7. 3) Unten S. 205. 4) N. h. IV 16.

5) IG XII 3 n. 73. 6) IG XII 2 n. 510. Mommsen, a. a. O. 900.

7) N. h. IV 71. 8) N. h. V 139.

9) Cicero ad fam. XII 15, 2. Appian b. c. IV 68.

10) N. h. V 132. Cassius Dio LX 24. Tacitus ann. XII 58. Sueton Claud. 25. Vesp. 8.

11) CIGr 2737. Henze, a. a. O. 52 ff. 12) N. h. V 109.

13) Byzanz erhielt zwischen 70 und 56 v. Chr. libertas (Cicero in Verr. II 76. de prov. cons. 6. 7), besaß sie noch unter Augustus (n. h. IV 46) und verlor sie durch Vespasian (Sueton Vesp. 8). — Für Mopsus und Sagalassus, die unter die foederatae gerechnet worden sind (Mommsen, Staatsrecht III 654, 4. Marquardt, Staatsverwaltung I 75), ist überhaupt kein foedus bezeugt. N. h. V 91 und 94 sind beide liberae.

Digitized by Google

ferner die allgemeine Angabe Suetons in Betracht: (*Augustus*) *urbium quasdam foederatas, sed ad exitium licentia praecipites libertate privavit*[1]), so kommt man zu dem Schlusse, daß der Kaiser den höchsten Grad der Gemeindeautonomie im Osten nur ganz ausnahmsweise geduldet oder verliehen hat. Mytilene war ihm durch besondere Umstände nahe gebracht, die sich nicht leicht wiederholten. Ferner scheint das Beispiel von Rhodus zu beweisen, daß die nächsten Kaiser bis zu den Flaviern dieser Politik gefolgt sind. Daher ist nicht anzunehmen, daß Rom mit Amisus schon im ersten Jahrhundert ein foedus abgeschlossen hat. Wenn, wie ich die Worte in Plinius' Brief verstehe, Traian es tat, so bedeutete das ein Abgehen von augusteischen Grundsätzen zugunsten der Griechen, vielleicht einen ersten Schritt auf der Bahn, die Hadrian dann deutlich verfolgte[2]).

Ich finde dafür noch einen Beweis in den Münzen von Amisus. Sie tragen nämlich im ersten Jahrhundert n. Chr. keine Angabe der rechtlichen Stellung der Stadt[3]), aber in der Zeit vom Herbst 113 bis Herbst 114 setzt nach längerer Pause eine neue Prägung ein, und zwar gleich in zwei Typen, mit der Aufschrift *Ἀμισοῦ ἐλευθέρας*[4]). Mit derselben hat Amisus dann auch unter Hadrian und noch später gemünzt[5]). *Ἐλευθέρα* ist die Bezeichnung, welche die Griechen für foederata wie libera gebrauchen, indem sie die Grundlagen der *ἐλευθερία* nicht berücksichtigen. Auch *ἔνσπονδος* oder *ὁμόσπονδος*, das dem Wortsinne von foederata am nächsten kommt, deckt sich begrifflich nicht genau damit, sondern schließt auch die liberae ein[6]). Auf Münzen findet es sich meines Wissens überhaupt nicht, wohl aber auf Denkmälern. So beginnt eine Inschrift von Notion (Klaros) vom Jahre 132 n. Chr.: *Ἀμισοῦ ἐλευ-*

1) Aug. 47.

2) Ebenfalls erst im zweiten Jahrhundert n. Chr. scheint Tyrus, das 20 v. Chr. durch Augustus seine Freiheit verlor (Josephus ant. XV 4, 1. Cassius Dio LIV 7), foederata geworden zu sein (CIL X 1601 = IG XIV 831. Ulpian dig. L 15, 1). Durch welchen Kaiser, steht nicht fest.

3) Imhoof-Blumer, Kleinasiat. Münzen (Sonderschr. d. Oesterr. arch. Inst. I) 1 n. 1: 53/54 n. Chr. Catal. Brit. Mus. Pontus usw. n. 84, vgl. Imhoof-Blumer, Zeitschr. f. Num. XX 257: Vespasian.

4) Imhoof-Blumer, an ersterer Stelle n. 2 und 3.

5) Eine Grabschrift von Sinope aus der Zeit etwa des Marc Aurel erwähnt *ἐλευθερίην Ἀμισοῖο* (Inscriptiones Gr. ad res Rom. pert. III 96).

6) Mommsen, a. a. O. 654, 3.

Digitized by Google

θέρας καὶ αὐτονόμου καὶ ὁμοσπόνδου Ῥωμαίοις[1]). Es scheint mir nun außer Frage zu stehen, daß Amisus mit seiner Prägung den kaiserlichen Gnadenbeweis feiern wollte. Wenn die Verleihung im Winter 112 erfolgte (oben S. 195 f.), konnte noch eine gewisse Zeit mit technischen Vorbereitungen vergehn, bis die Münzen geschlagen wurden[2]). Auch chronologisch paßt also alles aufs beste.

Wie kam aber Traian dazu, gerade diese Stadt in so besonderem Maße auszuzeichnen? Weil sie für den Partherkrieg, namentlich in Armenien, von einer Bedeutung war wie keine andere. Denn sie ist der westliche Endpunkt des Karawanenhandels in dieser Gegend[3]); von ihr gehen die Verbindungen nach Osten in das Land hinein, den Lykos hinauf und über Satala nach Armenien. Wie schon Corbulo unter Nero ist auch Traian 114 auf diesen Wegen in Armenien eingedrungen. Für den Aufmarsch und noch mehr für die Verpflegung seiner Armee bedurfte er der Hilfe der Amisener. Durch das Geschenk des foedus wollte er sie zu den höchsten Leistungen anspornen.

Traians kriegerische Absichten sind, glaube ich, gerade hier deutlich erkennbar. Von 112, vielleicht schon 111 ab hat er den Feldzug vorbereitet. Schon damals wird er sich Alexander den Großen zum Vorbild genommen haben[4]).

Wird dies Ergebnis angenommen, so darf auch die Frage aufgeworfen werden, ob die Übernahme Bithyniens in die kaiserliche Verwaltung und die Entsendung des Plinius als Statthalter nicht ebenfalls schon im Hinblick auf den Krieg erfolgt sind. Dem Kaiser mußte ja daran liegen, gerade über diese Provinz frei zu verfügen und sie in zuverlässige Hände zu geben. Allerdings nennt er nur andere, nicht militärische Beweggründe: Die Herstellung besserer Ordnung in der Geldgebarung der bithynischen Gemeinden und sonst[5]). Aber wenn das für ihn der eigentliche Anlaß war, warum hat er nicht schon 103/4 eingegriffen, als unter dem Prokonsulat

1) Dittenberger, Orientis inscr. Gr. 530 = Jahresh. d. Oesterr. arch. Inst. VIII 1905, 170 n. 4.

2) Hätte Amisus schon 111 das foedus erhalten, würde der Anfang der Münzung auffallend spät liegen. Ich sehe darin einen neuen Beweis dafür, daß Plinius' Statthalterschaft nicht vor 111 begann.

3) Leaf, The commerce of Sinope. Journ. of Hell. Stud. XXXVI 1916, 7 ff.

4) Weber, Unters. zur Gesch. des K. Hadrianus 1907, 8 ff.

5) XVIII 2. XXXII 1. CXVII.

Digitized by Google

des Iulius Bassus Bithynien von schweren Unruhen erschüttert war[1])? Es scheint ihn also doch erst der Kriegsplan entscheidend bestimmt zu haben. Da er indeß nicht als Angreifer und Eroberer, sondern als Verteidiger alter römischer Anrechte dastehen wollte[2]), hatte er Grund, von seinen geheimen Zielen sowenig wie möglich zu reden. Damit werden wir es nun auch erklären, daß die direkt auf den Krieg bezüglichen Stücke, die, wie wir jetzt sagen dürfen, in dem Briefwechsel gewiß nicht fehlten, sämtlich als ungeeignet für die Veröffentlichung weggelassen sind.

2. Andania.

Brief LXV und LXVI beschäftigen sich mit der Befreiung der θρεπτοί, derjenigen Personen, welche nach Traians Definition *liberi nati expositi, deinde sublati a quibusdam et in servitute educati sunt.* Plinius wünscht eine kaiserliche Regelung, da ihm weder ein speziell auf Bithynien noch ein allgemein auf das ganze Reich bezüglicher Erlaß[3]) vorliegt, und er sich nicht damit begnügen möchte, den in seiner Provinz gefällten Vorentscheidungen zu folgen. Traian verfügt nun im Anschluß an domitianische Reskripte, die für bestimmte andere Provinzen gelten, daß solche Leute durch ein Prozeßverfahren die Freiheit wiedererlangen können, und zwar ohne sie durch Ersatz der dem angeblichen Herrn entstandenen Unkosten zu erkaufen[4]).

Über die constitutiones principum, die er sich hatte vorlegen lassen, berichtet Plinius nach der Überlieferung: *recitabatur autem apud me edictum, quod dicebatur divi Augusti, ad Anniam pertinens; recitatae et epistulae divi Vespasiani ad Lacedaemonios et divi Titi ad eosdem et Achaeos et Domitiani ad Avidium Nigrinum et Armenium Brocchum proconsules, item ad Lacedaemonios; quae ideo tibi non misi, quia et parum emendata et quaedam non certae fidei videbantur, et quia vera et emendata in scriniis tuis esse credebam.* Das an erster Stelle aufgeführte Edikt schien *non certae fidei.* Ob es Augustus' Namen

1) Plinius ep. IV 9. V 20. VI 29, 10. ad Traian. LVI 4. Dio Prus. or. XLIII 11. XLVIII.

2) Cassius Dio LXVIII 17, s. oben S. 193 f.

3) So verstehe ich *aut proprium aut universale, quod ad Bithynos ferretur* (*referretur* Keil).

4) Weiß, RE XI Kinderaussetzung 467 f.

Digitized by Google

mit Recht trug, war also unsicher. Die nähere Bestimmung *ad Anniam pertinens* kann nicht richtig überliefert sein. Hardy bemerkt zutreffend im Kommentar, daß erstens Edikte sich regelmäßig an einen größeren Kreis von Personen, aber nicht an einzelne wenden, und zweitens diese Annia irgendeiner anderen Provinz angehört haben müßte und daher nicht nur mit dem Gentilicium, sondern genauer zu bezeichnen gewesen wäre. Ich füge noch hinzu: selbst wenn man dem Charakter des Edikts entsprechend an eine allgemeinere Verordnung denken wollte, die durch den besonderen Fall einer Annia veranlaßt wäre, so könnte doch dieser Einzelfall unmöglich den Namen für das Edikt abgeben [1]). Hardy ändert *Anniam* in *Asiam*, wofür er freilich nur darauf verweisen kann, daß Augustus im Jahre 20 in Asia war und die Verhältnisse dieser und der bithynischen Provinz selbst geordnet hat [2]). Mir ist die Konjektur sehr unwahrscheinlich. Denn einmal hätte ein Erlaß über die θρεπτοί der großen Nachbarprovinz wohl auch für Bithynien als Muster dienen können und wäre von Plinius vermutlich nicht einfach beiseite geschoben worden. Ferner werden aber hinter dem Edikt, soweit man sehen kann, nur Reskripte für Achaia zitiert, nämlich drei an die Lacedämonier, eins an die „Achaeer" und zwei an Prokonsuln. *Et Achaeos* will Hardy als Glosse streichen. Nun halte ich es zwar mit ihm nicht für möglich, daß sich der Kaiser an die ganze Bevölkerung einer Provinz wendet anstatt an den Prokonsul, kann aber für die Entstehung der Glosse keinen Anlaß finden. Ich möchte eher vermuten, daß *Achaeos* verderbt ist. Es könnte irgendeine griechische Gemeinde darin stecken wie z. B. Argivos, Agraeos [3]). Die beiden Prokonsuln sind ohne Provinz genannt und werden daher, wie ich mit Hardy annehme, das Land verwaltet haben, zu dem die vorher genannten Briefempfänger gehörten, also Achaia. Für den einen, Avidius Nigrinus, ist das auch deshalb höchst wahrscheinlich, weil er später in außerordentlicher Mission als legatus Augusti pro praetore die Grenze zwischen Delphi und dessen Nachbarn reguliert hat [4]). Wir haben es also nur mit

1) Das bloße Gentilicium als Frauenname wäre in augusteischer Zeit noch möglich.

2) Cassius Dio LIV 7.

3) In Aetolien, das zu Achaia gehörte. Vgl. Cuntz, a. a. O. 511.

4) CIL III n. 567.

Digitized by Google

Achaia zu tun. Daher ist die von Mommsen vorgeschlagene Änderung von *Anniam* in *Achaiam* sachlich besser als Hardys *Asiam*. Palaeographisch ist auch sie nicht ganz einfach.

Indem ich, wie es die Reskripte der drei flavischen Kaiser an die Lacedaemonier nahelegen, im südlichen Peloponnes suchte, bemerkte ich, daß die überlieferten Buchstaben sich leicht aus *ad Andaniam* herleiten lassen. Das erste *n* wurde ausgelassen, übergeschrieben und falsch vor dem zweiten eingeschoben. Von den beiden *ad*, die nun hintereinander standen, wurde das zweite als Dittographie weggelassen. Das sind ganz gewöhnliche Vorgänge. Es fragt sich aber, ob ein Zusammenhang zwischen der kleinen messenischen Stadt und den *θρεπτοί* besteht. Der läßt sich nun in der Tat nachweisen.

Andania war berühmt durch eine große Mysterienfeier [1]), die auf seinem Gebiet im *Καρνάσιον ἄλσος* durch Messene veranstaltet wurde und uns, außer durch Pausanias, besonders durch zwei Inschriften von Argos und Konstantinoi bekannt ist [2]). Aus der letzteren, vom Jahre 92 v. Chr., geht hervor, daß der Hain auf abgegrenztem Raum flüchtigen Sklaven ein Asyl bot [3]). Hier konnten also auch *θρεπτοί* Zuflucht finden und im Schutz des Heiligtums ihren Anspruch auf Freiheit geltend machen. Berücksichtigt man aber ferner die aus so vielen Urkunden bekannte griechische Sitte, sich der Vermittlung der Gottheit bei der Freilassung zu bedienen, so wird man es für wahrscheinlich halten, daß auch ohne Flucht und Beanspruchung des Asyls Freilassungen im *Καρνάσιον* stattfanden [4]). Hier war also jedenfalls der Ort, wo die besondere Lage

1) Pausanias IV 33, 4 *δεύτερα γάρ σφισι νέμω σεμνότητος μετά γε Ἐλευσίνια.*

2) Paus. IV 1, 9. 3, 10. 33, 4 f. Dittenberger syll.[3] 735. 736 (IG V 1, 1390). — Über die Topographie von Andania vgl. v. Hiller und Lattermann, Hira und Andania 1911, Winckelmannsprogr. n. 71.

3) Z. 80 f.: *Φύγιμον εἶμεν τοῖς δούλοις. Τοῖς δούλοις φύγιμον ἔστω τὸ ἱερόν, καθὼς ἂν οἱ ἱεροὶ ἀποδείξωντι τὸν τόπον κτλ.* Ob das Asylrecht nur für die Dauer des Festes bestand (Sauppe, Ausgew. Schriften 279), scheint mir fraglich.

4) Die einzige bisher in Andania (in Montaria bei Konstantinoi) gefundene, sehr verstümmelte Freilassungsurkunde IG V 1, 1391 bietet nur noch einen Teil einer längeren Namenliste ohne die näheren Umstände der Freilassung.

Digitized by Google

der *θρεπτοί*[1]) zu Erörterungen und zum Eingreifen des Kaisers führen konnte[2]). Die Nachbarschaft von Lakonien wird dazu Grund genug gegeben haben. Denn aus den drei flavischen Edikten ist zu erschließen, daß der alte dort heimische Gebrauch des Aussetzens noch immer geübt wurde. Gerade zu Lakonien besaß aber das andanische Heiligtum nahe Beziehungen. In der Festprozession schritt auch die Priesterin der Demeter des lakonischen Aegila[3]).

Endlich muß noch darauf hingewiesen werden, daß Augustus 21 v. Chr. selbst im Peloponnes gewesen ist. Seit langem begünstigte er Sparta wegen seiner Stellung gegen Antonius. Jetzt wurde es durch die Teilnahme des Kaisers an den Syssitien ausgezeichnet, weil Livia im Jahre 40, in der Not der Bürgerkriege, dort Aufnahme gefunden hatte[4]). Es läßt sich also auch ein Zeitraum angeben, in dem eine Beschäftigung des Augustus mit Andania leicht stattgefunden haben kann. Aber auch in späteren Jahren konnte ihn die persönliche Bekanntschaft mit den peloponnesischen Verhältnissen zu dem Edikt veranlassen[5]).

---

1) Der Begriff des *θρεπτός* der Freilassungsurkunden deckt sich nicht mit der Definition Traians. Vgl. z. B. Inscr. jurid. gr. II 240 n. 7 aus Chaeronea: *τὸν ἴδιον θρεπτόν, ὃν εἶχε οἰκογενῆ κτλ.*

2) Ich erwähne noch Gaius I 53: (*Antoninus Pius*) *consultus a quibusdam praesidibus provinciarum de his servis, qui ad fana deorum vel ad statuas principum confugiunt, praecepit, ut, si intolerabilis videatur dominorum saevitia, cogantur servos suos vendere.*

3) Dittenberger 736 Z. 31, vgl. Paus. IV 17, 1. Die Demeter am Hippodrom, deren Priesterin vor ihr geht, hat wahrscheinlich nicht am lakonischen Lycaeum, sondern in Messenien ihren Tempel gehabt (v. Hiller zur selben Zeile der Inschrift).

4) Cassius Dio LIV 7. Sueton Tib. 6.

5) Die Briefe LXXII und LXXIII beziehen sich m. E. erstens auf einen bestimmten Teil der *θρεπτοί*, nämlich solche ausgesetzte Kinder, die von ihren Eltern agnosziert werden und daraufhin die Freiheit zurückerhalten; zweitens aber auch auf verlorene und geraubte Kinder, die in derselben Weise frei werden. Die Worte *de agnoscendis liberis restituendisque natalibus* bilden eine Einheit. Das beweist das von Traian zu *natalibus* gesetzte *suis* (so lese ich mit Aldus) und das eine senatus consultum des Plinius, das unmöglich über grundverschiedene Dinge gehandelt haben kann. Auf gesetzliche Bestimmungen über solche *θρεπτοί* bezieht sich Quintilian inst. or. VII 1, 14: *Expositum qui agnoverit, solutis alimentis recipiat* cet. Das restituere der natalia steht allerdings nach Dig. XL 11, 2 bei servi nati nur dem Kaiser zu. Hier handelt es sich aber um freigeborene in Sklaverei Gefallene. In diesem Falle konnten

Digitized by Google

3. Das balineum von Prusa.

Der Anfang von Brief XXIII lautet im Bodleianus: *Prusenses, domine, balineum habent, est sordidum et vetus. Itaque tamen aestimans* (corr. ex *aestimamus*) *novum fieri quod videris mihi desiderio eorum indulgere posse* (cruce in marg. adversus *aestimans* apposita). *Erit enim pecunia, ex qua fiat* cet. Im ersten Satz ließe sich *est* vielleicht halten, indem man davor stärker interpungiert. Besser scheint mir, mit Kukula *sed* oder mit Catanaeus *et* zu schreiben. Die dann folgenden Worte sind unverständlich und in sehr verschiedener Weise korrigiert worden. Aldus vermißt offenbar einen Gegensatz zu *tamen* und ergänzt daher einen ganzen Satz: *Id itaque indulgentia tua restituere desiderant, ego tamen aestimans novum fieri debere, videris mihi desiderio eorum indulgere posse.* Da müßte wenigstens mit Kukula (1. Auflage 1908) *videor* statt *videris* geschrieben werden. Doch ist diese Fassung schon dadurch unleidlich, daß indulgentia und indulgere bald vom Kaiser, wie in Brief XXIV, bald von Plinius gebraucht wird. Das ist respektswidrig. Hardy schlägt vor: *Idque tam inutile aestimant, ut novum fieri debeat, quod videris* cet. Kukula (2. Auflage 1912) sieht von so starken Änderungen mit Recht ab und hält sich enger an den Bodleianus: *Itaque tamen aestimanti novum fieri oportere videris mihi desiderio eorum indulgere posse.* Doch wird mir *tamen* dadurch nicht verständlicher. Merrill (Ausgabe 1922) druckt den Bodleianus ab und nimmt vor und nach *tamen aestimans* je eine Lücke an.

Ich gehe davon aus, daß *quod videris* sqq. einen guten Sinn gibt. Der Fehler muß vorher stecken. Nun kann aestimare ja allerdings auf Plinius bezogen werden. Indes sollte man an dieser Stelle eher eine nähere Angabe über das *desiderium* der Prusenser erwarten als ein Urteil des Plinius, das erst mit *quod videris* zu beginnen scheint. Ferner wird aestimare gerade in solchen Fällen nicht selten gebraucht, wo ein Fachmann, ein Amt spricht.[1])

auch Statthalter auf Grund der Agnoszierung durch die Eltern die restitutio vornehmen. Die Anfrage des Plinius, ob auch er dazu berechtigt sei, war durch das senatus consultum veranlaßt, das nur von Prokonsuln sprach und nicht von legati Augusti pro praetore.

1) Z. B. Livius VI 26, 2. Gaius inst. IV 102. Callistratus dig. I 18, 9. Ulpianus dig. XVII 1, 12, 9. XXVII 2, 1, 1.

Digitized by Google

Ich möchte daher an städtische Beamte von Prusa denken und glaube, daß sie sich in *tamen* verbergen. Da Plinius im folgenden (§ 2) die finanzielle Möglichkeit des Neubaues erörtert und sich nicht lange vorher ebenfalls mit der Geldgebarung von Prusa beschäftigt hat[1]), liegt es nahe, an die Verwalter der Stadtkasse, die ταμίαι zu denken. Ich schreibe also: *Itaque tamiae aestimant novum fieri* und nehme an, daß dahinter *debere* oder *oportere* ausgelassen ist. Der Gebrauch der griechischen Bezeichnungen für Behörden und andere öffentliche Einrichtungen ist bei Plinius ganz gewöhnlich[2]). Das folgende *desiderio eorum* bezieht sich auf die Prusenses wie auf ihre ταμίαι, die das Ansuchen[3]) verfaßten und mit ihrem Gutachten stützten. Der Instanzengang war also bei einer so erheblichen Ausgabe einer civitas stipendiaria wie Prusa folgender: Die eigenen Behörden untersuchten den Fall und faßten einen Beschluß. Dieser bedurfte aber der Bestätigung durch die römische Verwaltung. In einer Senatsprovinz konnte ihn wohl der Prokonsul allein gültig machen. Der legatus Augusti pro praetore legte ihn, wie zahlreiche Beispiele in den Briefen zeigen, wenn es erforderlich schien, noch dem Kaiser vor.

Graz. OTTO CUNTZ.

---

1) XVII A: *Nunc reipublicae Prusensium impendia, reditus, debitores excutio* cet. XVII B: — *ex ratione Prusensium, quam cum maxime tracto.* XVII ist vom 17. September, XXV vom 24. November. Wieviele Tage zwischen XVII A und XXIII liegen, ist nicht genau zu ermitteln.

2) Z. B. CX *ecdicus*; XXXIX, LXXXI, CX, CXII, CXVI *bule* und *buleutae* (während Traian CXIII *decurionatus* und *decuriones* braucht); XLIII *psephisma*; XCII *eranus*; XXXIIII, XCVI *hetaeriae.*

3) Für *desiderium* in dieser Bedeutung vgl. z. B. Plin. ep. VI 19, 3. paneg. 79. Tacitus I 19. CIL V 532, 2, 2. VIII 11451, 13. Gaius inst. IV 41. Ulpianus dig. I 16, 9, 4. XXV 3, 5, 2. Marcianus dig. I 18, 11.

Digitized by Google

PLATO UND ARISTIPP.

Bei der Dürftigkeit der Überlieferung über Aristipp und die Kyrenaiker war die Frage, inwieweit Plato in seinen Dialogen auf sie Bezug nimmt, von jeher ein viel und gern behandeltes Problem. Wenn es sich erweisen ließ, daß Plato ein kyrenaisches System kennt und benutzt, dann war es, wie man meinte, nicht nur entschieden, daß seine Grundzüge bereits Aristipp angehören, sondern auch möglich, die in der sonstigen Überlieferung klaffenden Lücken aus Plato zu ergänzen.

Zellers Darstellung[1]) der Kyrenaiker beruht auf einer ausgiebigen Benutzung platonischer Stellen; am weitesten ist er in der Rekonstruktion der kyrenaischen Ethik aus dem Philebus gegangen[2]). An Widerspruch hat es nicht gefehlt. Ohne auf die im einzelnen zu weit führende und unergiebige Geschichte dieser Kontroverse näher einzugehen, erwähne ich als die letzte ausführliche Widerlegung der Grundsätze und Ergebnisse Zellers die Dissertation von Antoniadis[3]). Wie sehr Zellers Ansicht wenigstens in den wesentlichsten Punkten zur communis opinio geworden ist, sieht man daraus, daß Antoniadis' Untersuchung, soviel ich sehe, in keiner neueren Darstellung gewürdigt worden ist.

Auch Philippson glaubt in seinem Aufsatze: „Akademische Verhandlungen über die Lustlehre“[4]) an eine Bezugnahme Platos auf Aristipp, scheinbar ohne die Arbeit von Antoniadis zu kennen.

Nachdem ich in meiner Dissertation die kritische Vorarbeit für eine Sichtung des kyrenaischen Gutes geleistet habe[5]), möchte ich versuchen, die Frage, ob und inwieweit Plato aristippisches oder kyrenaisches Gut in seinen Dialogen verwendet, einer möglichst endgültigen Beantwortung zuzuführen. Ich werde nacheinander die

1) Phil. d. Gr. II 1[5] S. 336 ff.
2) ebda. S. 352, Anm. 1.
3) Aristipp und die Kyrenaiker, Gött. Diss. 1916.
4) d. Z. LX (1925) S. 467.
5) Cyrenaica, II. Teil, Leipzig 1922 (ungedruckt).

Digitized by Google

in Frage kommenden Dialoge Philebus, Staat, Protagoras, Theaetet und Hippias maior einer erneuten Prüfung unterziehen.

1. Philebus.

Es ist nicht unwichtig, sich immer wieder zu vergegenwärtigen, daß die Frage „φρόνησις oder ἡδονή" nicht nur in den Kreisen der Akademie eine erhebliche Rolle spielte[1]), sondern daß das Lustproblem überhaupt einer viel weiter gehenden Behandlung unterzogen wurde, als wir bei dem dürftigen Niederschlag in der uns erhaltenen Literatur anzunehmen geneigt sind. Es ist ein zweifelloses Verdienst der Untersuchung Philippsons, Spuren akademischer Verhandlungen über die Lustlehre nachgewiesen zu haben. Das Lustproblem war aber kein ausschließliches Privileg akademischer Kreise; Platos Auseinandersetzung mit der Lust galt nicht nur ihren philosophischen Vertretern überhaupt, sie wollte den Hedonismus auch in seinen praktischen Auswirkungen, und dort nicht zuletzt, treffen.

Wer sich ein anschauliches Bild von den Strömungen macht, die sich um ein so allgemein menschliches Problem bewegten, wird der Gefahr entgehen, eine Bezugnahme auf bestimmte philosophische Theorien anzunehmen, wo der praktische Hedonismus abgefertigt wird; er wird aber auch zurückhaltend in der Zuordnung gewisser Platostellen zu wenig bekannten Philosophemen sein. Man muß sich immer bewußt bleiben, daß wir von den bekannten Hedonikern wie Eudoxus und Aristipp zwar relativ viel wissen, daß sie aber darum noch nicht die einzigen sind, die wir für die Zeit des Plato und Aristoteles vorauszusetzen haben. Ebenso macht man sich auch von der Zahl der Philosophen, die die Lust bekämpften, meist eine unzureichende Vorstellung. Aristoteles kennt N. E. 1152b 8ff. allein drei Gruppen von Lustgegnern, unter denen er vielleicht eine noch größere Zahl von Philosophen registrierend zusammenfaßte.

Auch Platos große Auseinandersetzung mit der Lust im Philebus hat ein reicheres Leben des Problems zur Voraussetzung, als man gemeinhin annimmt. Wer das einmal erkannt hat, wird nicht daran denken, bereits in der These des Philebus 11B (60A ausführlicher und mit Veränderungen, wie sie der Fortgang des Dialoges zwanglos ergab, wiederholt) aristippisches Gut zu sehen. Ganz abgesehen davon, daß Plato mit keinem Worte andeutet, daß

1) Vgl. Jäger, Aristoteles S. 79.

Digitized by Google

es sich um einen Decknamen handelt, bedeutet die Inanspruchnahme eines bekannten Hedonikers für eine allgemein gehaltene These eine Verkennung des rein repräsentativen Charakters des „Philebus", der durch das Kolorit im allgemeinen und bestimmte Angaben im besonderen über jeden Zweifel erhaben ist. Das Genos des platonischen Dialoges erforderte einen persönlichen Repräsentanten; daß es dem Verfasser um die Sache ging, hat er mehrfach zum Ausdruck gebracht. Die These selbst zeigt nicht die geringste Individualisierung, die an einen bestimmten hedonischen Philosophen zu denken nötigte. War aber ein Repräsentant der ἡδονή erforderlich, der niedergerungen werden sollte, dann ergab sich alles, was Philippson an ihm für kyrenaisch hält, ganz von selbst. Es lag in der ihm zugefallenen Rolle, daß er die ἡδονή als ἀγαθόν bezeichnet, im übrigen ist seine These nicht ohne Absicht ganz weit gehalten: Φίληβος μὲν τοίνυν ἀγαθὸν εἶναί φησι τὸ χαίρειν πᾶσι ζῴοις καὶ τὴν ἡδονὴν καὶ τέρψιν, καὶ ὅσα τοῦ γένους ἐστὶ τούτου σύμφωνα (11 B). Daß alle Lebewesen nach dem höchsten Gut streben und daß dies autark ist, so daß es keines Zusatzes bedarf, lag in der Struktur des ἀγαθόν; Eudoxus verfocht seinen Standpunkt mit denselben Argumenten[1]). Schließlich liegt auch darin nichts Auffälliges, daß Philebus nach 66 D als ἀγαθόν die ἡδονὴ πᾶσα καὶ παντελής hinstellte. Plato gibt dem Lustvertreter ebenso konsequent die konzessionslose Verteidigung des Hedonismus auf, wie er Sokrates dialektisch geschickt die φρόνησις zwar in allen ihren Betätigungen rechtfertigen, aber im entscheidenden Falle ihre ausschließliche Anerkennung doch nicht aufrechterhalten läßt[2]). Mit anderen Worten: Plato konstruiert den Hedoniker strengster Observanz, weil er leichter zu fassen und sicherer zu erledigen war. Alles, was in den Äußerungen des Philebus an kyrenaische Gedanken zu erinnern scheint, verdankt seine Ähnlichkeit lediglich der immer gleichen Struktur des Hedonismus.

Untersuchen wir, ob man in Protarch, der für Philebus einspringt, einen bestimmten Hedoniker zu erblicken Veranlassung hat. Wir müssen diese Frage in voller Breite aufrollen, da Zeller Protarch mit Aristipp so ziemlich gleichgesetzt hat; daß Wilamowitz[3]) und

1) Vgl. Aristoteles N. E. 1172 b 9 ff.

2) Schon 11 D, E angedeutet.

3) Platon II S. 273.

Digitized by Google

zum Teil auch Philippson [1]) an Zeller mehr oder weniger erhebliche Abstriche gemacht haben, darf uns einer eingehenden Untersuchung um so weniger entheben, als sie es von anderen Gesichtspunkten aus taten.

Protarch stellt sich auf den Boden der Philebusthese [2]). Das bedeutet jedoch nicht, daß er die Lust nicht in aller Form zur Debatte stellen ließe; er bekennt sich vielmehr wiederholt dazu, die Wabrheit mitsuchen zu wollen [3]). Dagegen beharrt Philebus fest auf seinem Standpunkt [4]), faßt aber die Aufgabe Protarchs darum doch nicht in dem Sinne auf, daß dieser um jeden Preis und wider besseres Wissen die Lust verteidigen müßte [5]). Willig und aufnahmefreudig ist Protarch mit allen Einzeluntersuchungen vorbehaltlos einverstanden, die sich erforderlich machen [6]). Oft versteht er die Ausführungen seines Dialogpartners nicht und muß um eine nähere Erklärung bitten, die auch bereitwillig gegeben wird.

Faßt man diese allgemeine Charakteristik der Stellung Protarchs im Dialoge zusammen, so ergibt sich: Protarch hat die Lust zwar zu vertreten, ist aber dabei persönlich nicht gebunden. Von einer leidenschaftlichen Verteidigung der *ἡδονή* ist bis auf eine Stelle [7]) nichts zu entdecken; man könnte eher darauf hinweisen, daß er sich am Schlusse lebhaft zu Sokrates' Ansicht bekennt [8]). Man gewinnt auch so nicht den Eindruck, daß er irgendwie gebunden oder gedanklich festgelegt ist; man hat das Gefühl, daß „in ihm ein tüchtiger Schüler heranreift" [9]). Kann man Protarch von dieser Seite aus für eine bestimmte Doktrin nicht in Anspruch nehmen, so lassen sich ihm andrerseits eigene Gedanken nicht ganz absprechen. Zunächst widersetzt er sich 13 B C einer Wertdifferenzierung der Lüste; insofern sie das Merkmal des Lustvollen tragen, erscheinen sie ihm gleich. Als Sokrates 14 A darauf hinweist, daß die Untersuchung bei dieser Einstellung *ὥσπερ μῦθος ἀπολόμενος οἴχοιτο*, gibt er wenigstens die Unähnlichkeit der Lüste untereinander zu, ohne freilich die Klassifizierung in wahre und unwahre Lüste und Schmerzen anzuerkennen. 40 C scheint er die sokratische Differenzierung anzunehmen, um sie aber 41 A wieder abzulehnen. Erst von da an gelingt es Sokrates, den „Beweis" für die *ψευδεῖς ἡδοναί*

1) A. a. O. S. 467. 2) Phil. 11 C f.
3) Phil. 12 B u. ö. 4) Phil. 12 A. 5) Phil. 12 B.
6) Phil. 15 C. 7) Phil. 38 A. 8) Phil. 65 C.
9) Philippson, a. a. O. S. 466.

Digitized by Google

bei Protarch zur Anerkennung zu bringen, der keine Einwände mehr vorbringt. Kurz gesagt: Protarch ist der Ansicht, daß es eine ψευδὴς ἡδονή nicht gibt. Wenn er sich gegen deren Anerkennung sträubt, braucht er nicht einer Philosophie der Lust zu folgen; denn das ist für den geweckten Anwalt der Lust eine selbstverständliche Position und im Grunde genommen nichts weiter als die Meinung des gesunden Menschenverstandes. Lust als Empfindungseindruck ist Lust; die für das intentionale Denken zuständigen Kriterien des Wahren und Falschen mit ihren objektiven Bezügen haben für die Empfindung als solche nichts zu besagen. Auf diese Verteidigung mußte jeder Dialogpartner kommen, der Diskussionen eines solchen Niveaus gewachsen war [1]).

Philosophischer denkt Protarch 35 E, 42 D und 43 A. Sokrates hatte 31 D ff. die Lust physiologisch-genetisch als Füllung nach vorhergehender Leerung, als Rückkehr in den natürlichen Zustand zu erklären gesucht. Das Leid lag jedesmal in der vorangegangenen Auflösung oder Leerung. 33 A wird ein mittlerer Zustand (weder Lust noch Schmerz) angenommen und Protarch erkennt die ihm entsprechende Seelenstimmung an. Es scheint, als ob ihm das Zugeständnis dieses Indifferenzzustandes nur dialogisch abgenötigt worden wäre. 35 E vermag er sich ihn nicht zu denken; freilich handelt es sich hier, wie man nicht übersehen darf, um einen erhofften und erstrebten Gleichgewichtszustand. 42 D aber stehen wir auf dem gleichen Boden, von dem aus die Untersuchung 33 A geführt wurde; diesmal hält Protarch den Indifferenzzustand für unmöglich. Sokrates weist darauf hin, daß es der Untersuchung nicht angemessen sei, von der Frage einer realen Existenz dieses Zustandes auszugehen, er will die Sache rein theoretisch erörtert wissen. Protarch stellt sich, wenn auch widerwillig, auf die sokratische Perspektive ein und sagt, daß in diesem Indifferenzzustande weder Lust- noch Schmerzempfindung entstehen würde. Aber Sokrates weiß, daß Protarch dabei gegen seine Überzeugung gesprochen

1) Wie jede hedonische Richtung wandten sich natürlich auch die Kyrenaiker gegen jede apriorische Aufstellung qualitativer Lustunterschiede. Das liegt in der Struktur des Hedonismus und gehört zu den elementarsten Mitteln seiner Beweisführung. Die Annahme solcher Unterschiede der Lust würde fremden Wertkriterien Tür und Tor öffnen und damit entscheidend zur Auflösung des Hedonismus beitragen. Darum sagten auch die Kyrenaiker nach Diog. L. II 87: μὴ διαφέρειν τε ἡδονὴν ἡδονῆς, μηδὲ ἥδιόν τι εἶναι.

Digitized by Google

hat und ist ehrlich genug, darüber nicht hinwegzugehen: „Indessen bist du, glaube ich, eigentlich der Meinung, daß immer etwas Derartiges in uns vorgehen muß, wie die Weisen sagen. Denn immer fließt alles hinauf und hinab[1]." Protarch erwidert: „Ja, so sagen sie, und wie es scheint, nicht schlecht." Sokrates darauf: „Wie wäre das auch möglich, da sie doch keine schlechten Leute sind?" Daraus könnte allenfalls geschlossen werden, daß sich Protarch bei der Ablehnung des Indifferenzzustandes herakliteischer Gedanken bedient; man übersehe aber nicht, daß nicht Protarch sie ausspricht, sondern Sokrates seinem Dialogpartner, dessen Ansicht er dem Inhalte nach kennt, diese Worte als prägnante Formulierung unterlegt. So bliebe als genuin-protarchisch, soweit die Stellen 35 E, 42 D und 43 A in Betracht kommen, die Ansicht, daß in unserem Körper immer irgendwelche Veränderungen vor sich gehen müssen. Das ist eine Auffassung, die man vertreten kann, auch ohne Hedoniker und speziell kyrenaischer Färbung zu sein. Von der kyrenaischen weicht übrigens die Protarchs auch sachlich ab: Die Kyrenaiker kennen den von Protarch abgelehnten Indifferenzzustand und bezeichnen ihn ausdrücklich: *μέσας δὲ καταστάσεις ὠνόμαζον ἀηδονίαν καὶ ἀπονίαν*[2]). Auch Sokrates nimmt, ohne dadurch Herakliteer zu werden, den Gedanken von der fortwährenden Bewegung an und meint nur, daß psychisch ein Indifferenzzustand erlebt wird, obwohl er strenggenommen physiologisch unwahrscheinlich ist: ein Lebewesen nehme doch nur die großen Veränderungen wahr, die kleineren und maßvollen lägen — modern gesprochen — unter der Reizschwelle[3]).

Schließlich wäre als protarchisch noch 43 D anzusprechen. Sokrates fragt: Das Freisein von Schmerz wäre also (da es psychisch einen Indifferenzzustand zwischen *ἡδονή* und *λύπη* gibt) mit dem Sichfreuen nicht gleichzusetzen? Protarch antwortet darauf, nicht nur der konsequenten Gedankenführung folgend, sondern in naiver Erkenntnis: „Wie wäre das denn möglich?" Auch das ist gesunder Menschenverstand und klarer Ausdruck natürlichen Empfindens, zu dessen Begründung man nicht erst die Kyrenaiker zu bemühen braucht, die nach Diog. L. II 87. 89 daran festhielten, daß die Lust etwas Positives, nicht mit dem Aufhören oder Fehlen des Schmerzes Gleichzusetzendes sei.

Protarchs Ansichten, daß es eine *ψευδὴς ἡδονή* nicht gibt,

1) Phil. 43 A. 2) Diog. L. II 90. 3) Phil. 43 C.

Digitized by Google

daß ein Indifferenzzustand physiologisch unmöglich, schließlich daß die ἡδονή mit Schmerzlosigkeit nicht identisch ist, zeigen nichts, was man nur auf dem Boden einer bestimmten philosophischen Richtung, etwa der kyrenaischen, begreifen könnte. In den übereinstimmenden Gedanken ist eine irgendwie frappante Ähnlichkeit mit Lehrsätzen der Kyrenaiker nicht zu entdecken, die Übereinstimmung kommt lediglich auf Rechnung des Gleichgerichtetseins, das notwendig verwandte Gedankengänge erzeugt.

Um dem vorzubeugen, daß in rein sokratischen (richtiger platonischen) Darlegungen kyrenaisches Gut gesehen wird, will ich die Philebusstelle 42 D—43 A, in der Sokrates ganz von seinem Standpunkte aus die Lehre von den drei Seelenzuständen entwickelt, mit der kyrenaischen, die, wie oben erwähnt, ebenfalls drei kannte, vergleichen.

Sokrates' Auffassung ist: Lust und Schmerz sind Störungen eines ursprünglich harmonischen Zustandes, eines Gleichgewichtes im Menschen (31 D). Diese Störungen merken wir nicht immer, vielmehr kommen uns nur die großen Veränderungen zum Bewußtsein, die kleinen und maßvollen rufen weder Lust noch Schmerz hervor (42 E und 43 C). Dieser Indifferenzzustand wird 33 B als das Leben der Einsicht bezeichnet, und es wird ihm an vielen Stellen unseres Dialoges Platos volle Sympathie zuteil[1]).

Ein Vergleich der Grundlagen dieser drei Seelenzustände mit denen der Kyrenaiker zeigt große Unterschiede. Man ist leicht geneigt, die κίνησις der Kyrenaiker mit der sich in πλήρωσις und κένωσις abspielenden γένεσις im Philebus zu identifizieren, und beruft sich dabei gern auf Stellen wie Aristoteles N. E. 1152b 28, wo κίνησις und γένεσις nebeneinandergestellt werden, ohne daß eine ausdrückliche Differenzierung erfolgte. Sobald man sich die Sache genauer ansieht, erkennt man die völlige perspektivische Verschiedenheit. Die Kyrenaiker charakterisieren gleichsam phänomenologisch die Lust als λεία, den Schmerz als τραχεῖα κίνησις[2]). Die im Philebus vorliegende Theorie will das Zustandekommen der Lust und des Schmerzes erklären, beruht also auf physiologisch-psychologischen Voraussetzungen.

1) Vgl. Apelts Übersetzung des Philebus, Leipzig 1912, S. 144 Anm. 46.

2) Diog. L. II 86: δύο πάθη ὑφίστασθαι, πόνον καὶ ἡδονήν· τὴν μὲν λείαν κίνησιν τὴν ἡδονήν, τὸν δὲ πόνον τραχεῖαν κίνησιν.

Digitized by Google

Die verschiedene Betrachtungsweise schließt jeden Vergleich aus somit ist auch die Veranlassung, in der gemeinsamen Annahme dreier Seelenzustände mehr als eine Zufälligkeit zu sehen, in keiner Weise gegeben.

Wir wenden uns nunmehr den Stellen 43 D—44 B und 53 C ff. zu, in denen ausdrücklich auf fremde Theorien Bezug genommen wird.

Behandeln wir zunächst die von Zeller[1]) nicht entschieden genug behandelte Vorfrage, ob die Männer, auf die 43 D angespielt wird[2]), identisch sind mit den 44 B genannten *πολέμιοι Φιλήβου*, die gleich darauf als *δεινοὶ τὰ περὶ φύσιν* bezeichnet werden. Einer Identifizierung steht zunächst ein rein formales Bedenken entgegen. Die erste Ansicht wird ohne fühlbare Beziehung eingeführt: *τί τόθ' ὑπολαμβάνεις λέγειν τὸν τοιοῦτον*; die *πολέμιοι Φιλήβου* werden durch die Zusätze *δεινοὶ τὰ περὶ φύσιν* und *δυσχερεῖς* und die sich an den letzten Begriff anschließenden Einzelausführungen genügend individualisiert. Aber auch inhaltlich bestehen Unterschiede. Die Ansicht der 43 D genannten Männer ist die resignierter Lebenserfahrung, wie sie jedem ernsthaft Nachdenkenden kommen wird, die *δυσχερεῖς* haben als philosophische Lustgegner radikaler Färbung (sie würden *ἀλύπως διατελεῖν τὸν βίον ἅπαντα* als *ἥδιστον* nicht bezeichnen können) ganz bestimmte Argumente vorgebracht, die Plato *μεταδιώκων* (*αὐτοὺς*) *ὥσπερ συμμάχους κατὰ τὸ τῆς δυσχερείας αὐτῶν ἴχνος* verwertet. Es handelt sich also bei den *δυσχερεῖς* um eine philosophische Gruppe, die mit den 43 D gemeinten Laien nichts zu tun hat.

Ebenso sicher ist, daß beider Anschauungen in vollem Gegensatze zu kyrenaischen Grundgedanken stehen. Die Kyrenaiker lehnten es ab, die *ἡδονή* als *ὑπεξαίρεσις ἀλγηδόνων* gelten zu lassen[3]), sie faßten sie positiv und erhoben sie zum Ziel ihres Strebens.

Von entscheidender Bedeutung für die Frage, ob und inwieweit Plato ein kyrenaisches, also von Aristipp stammendes System der Ethik kannte und benutzte, ist die Interpretation der Philebusstelle 53 C ff. Im gewissen Sinne liegt in der Entscheidung, die man über die dort genannten *κομψοί* fällt, zugleich ein Präjudiz für alle Dialoge. Denn die *κομψότεροι* im Theaetet[4]), in denen man

1) A. a. O. S. 308, 1.

2) *ὁπόταν οὖν ἀκούσῃς, ὡς ἥδιστον πάντων ἐστὶν ἀλύπως διατελεῖν τὸν βίον ἅπαντα, τί τόθ' ὑπολαμβάνεις λέγειν τὸν τοιοῦτον;*

3) Diog. L. II 87, 89. 4) 152 D, 156 A—157 B.

Digitized by Google

Kyrenaiker sehen zu müssen glaubte[1]), verdanken ihre Inanspruchnahme z. T. auch dem gleichen Prädikat. War für einen oder zwei Dialoge nachgewiesen, daß Aristipp in ihnen herangezogen wurde, dann war die Möglichkeit grundsätzlich für alle Dialoge gegeben.

Das Problem wäre sehr einfach gelöst, wenn man die *κομψοί*, die Zeller für Kyrenaiker hielt, als Lustgegner erweisen könnte. Antoniadis versuchte den Nachweis, aber mit so unzureichender Begründung, daß ihn jeder Anhänger Zellers leicht aus dem Felde schlagen konnte.

Versuchen wir zunächst durch Veranschaulichung der Situation etwas über die Stellung der *κομψοί* zur *ἡδονή* zu erfahren. Sokrates hatte die Differenzierung in wahre und unwahre Lüste durchgesetzt. An die Behandlung der wahren Lüste (51 A—53 B) knüpft er eine Deduktion an, die geeignet ist, der Lust den letzten Stoß zu versetzen. Den Ausgangspunkt bildet die Lehre der *κομψοί*, der zufolge *ἀεὶ γένεσίς ἐστιν ἡδονή, οὐσία δὲ οὐκ ἔστι τὸ παράπαν ἡδονῆς*. Sokrates meint, man müsse diesen Männern Dank wissen. Auf Protarchs verwunderte Frage erklärt er: Nimm folgende zwei Dinge an, das Werden von allem und das Sein. Welches von beiden ist um des anderen willen? Er läßt Protarch selbst feststellen, daß das Werden des Seins wegen vor sich gehe. Nachdem die *γένεσις-οὐσία*-Perspektive von Protarch verstanden ist, kehrt Sokrates zu den *κομψοί* zurück. Die Lust müßte also, wenn sie *γένεσις* ist, um eines Seins willen werden. Dann kann sie aber nicht das *ἀγαθόν* sein, denn das liegt auf seiten der *οὐσία*, die allein, wie es für das *ἀγαθόν* erforderlich ist, in sich vollkommen, nicht erst in Beziehung auf etwas anderes etwas ist. Also, wiederholt er, müssen wir dem, der nachwies, *ὅτι ἀεὶ γένεσίς ἐστιν ἡδονή, οὐσία δὲ οὐκ ἔστι τὸ παράπαν ἡδονῆς* Dank wissen; *δῆλον γὰρ ὅτι οὗτος τῶν φασκόντων ἡδονὴν ἀγαθὸν εἶναι καταγελᾷ*, und *καὶ μὴν αὐτὸς οὗτος ἑκάστοτε καὶ τῶν ἐν ταῖς γενέσεσιν ἀποτελουμένων καταγελάσεται*. Wenn man den Zusammenhang unvoreingenommen überblickt, wird man über die Zuordnung der *κομψοί* nicht im Zweifel sein. Die in jeder Beziehung klare dialogische Entwicklung führt notwendig zu der Auffassung, daß sich Sokrates eines sehr nützlichen Argumentes von Lustgegnern bedient und dem Gefühle der Dankbarkeit sichtbaren Ausdruck verleiht. Wer die

1) So Zeller, Phil. d. Gr. 1[5], 1098 f.

Digitized by Google

Zellersche Hypothese über die *κομψοί* nicht kennt, urteilt so und nicht anders; wenn man mit ihr vertraut ist, wird man der natürlichen Auffassung unsrer Stelle zunehmend entfremdet — aber nur solange, als man die Unhaltbarkeit ihrer Grundlagen nicht erkennt. Die Schwächen der Position Zellers aufzudecken, wird noch Gelegenheit sein; wir versuchen zunächst in das Verständnis der Philebuspartie etwas tiefer einzudringen.

Es ist von Bedeutung, daß wir den *κομψοί* nicht mehr zuschreiben, als ihnen nach exakter Interpretation zugehört. So verlockend es wäre, das Problem durch Einbeziehung von 53 D—54 D, E in die Theorie der *κομψοί* zu vereinfachen, muß aus Gründen des Textes zunächst doch darauf verzichtet werden. Denn den *κομψοί* gehört mit voller Sicherheit nur der zweimal zitierte, klar umrissene Gedanke *ὡς ἀεὶ γένεσίς ἐστιν, οὐσία δὲ οὐκ ἔστι τὸ παράπαν ἡδονῆς.* Wir abstrahieren also völlig von der Interpretation, die Sokrates dem ratlosen Protarch gibt. Andererseits stellen wir fest, daß so und nicht anders die These der *κομψοί* gelautet hat; Zellers Versuch, ihnen nur die Worte *ὡς ἀεὶ γένεσίς ἐστιν ἡδονή* zu erhalten, verstößt gegen den klaren Sinn des Textes. Bezeichnenderweise wird die Berechtigung zu diesem Schritte auch aus einer außerhalb befindlichen Instanz abgeleitet, deren Verbindung mit unserer Philebusstelle als unhaltbar erwiesen werden wird.

Man braucht sich um außerhalb des Textes liegende Erkenntnisquellen fürs erste nicht zu bemühen; ruhiges Überdenken führt uns noch einen Schritt weiter. Wir fragen uns, auf welche Stellung zur *ἡδονή* die den *κομψοί* zugeschriebene These schließen läßt; daß die *κομψοί* für oder gegen die Lust aufgetreten sind, erscheint unzweifelhaft. Zunächst: was konnten Hedoniker für ein Interesse daran haben, die Lust nicht nur für eine *γένεσις* zu erklären (das wäre sinnvoll und ist auch tatsächlich erfolgt), sondern auch von der *οὐσία* auszuschließen? Ich sehe kein Argument, mit dem sie es sinnvoll hätten tun sollen. Uns bekannte Philosophen hedonischer Färbung könnten jedenfalls keinen Sinn damit verbinden. Von Eudoxus wissen wir zu wenig, um einen stringenten Beweis zu führen; es spricht aber auch nicht das mindeste dafür, daß eine These wie die der *κομψοί* in seiner Theorie eine sinnvolle Bedeutung hätte erlangen können. Ebensowenig wüßten die Kyrenaiker mit den Worten der *κομψοί* etwas anzufangen[1]). Aristoteles' Funktio-

1) Vgl. Diog. L. II 87, 89.

Digitized by Google

nalismus, in dem für *γένεσις ἐνέργεια* eintritt, kennt die *ἡδονὴ καθεστηκυίας φύσεως*, die man, sowenig ich das für berechtigt halten würde, auf jeden Fall zur *οὐσία* der *κομψοί* in Beziehung setzen müßte. Ferner darf man nicht übersehen, daß die Behauptung der *κομψοί* neben ihrem negierenden Einschlag eine durchaus oppositionelle Färbung zeigt, die auf eine durch Lustfreunde herausgeforderte Kampfstellung hinzudeuten scheint. Und somit fragen wir: In welchem Sinne konnten Lustgegner die *ἡδονή* vom Sein ausschließen? Wir erinnern uns daran, daß die Explikation im Philebus zunächst aus dem Spiele zu lassen ist, so klar sie uns zeigt, was ein Lustgegner mit der These der *κομψοί* anzufangen wußte.

Offenbar hat der *κομψὸς γένεσις* und *οὐσία* einander schroff gegenübergestellt und mit beiden Begriffen größere gedankliche Zusammenhänge verbunden. Mit dem Ausschluß der *ἡδονή* von der *οὐσία* hat er ganz offensichtlich diskreditierende Tendenzen verfolgt. Es besteht also für ihn nicht nur dialektisch ein Gegensatz zwischen Sein und Werden, sondern auch eine Wertantithetik.

Es ist nicht schwer, diesen Standpunkt in einen größeren Zusammenhang einzuordnen. Sein und Werden wurden auch in der Erkenntnistheorie und auch dort schon mit deutlichem Wertakzent geschieden, und wir wenden uns — zunächst lediglich zum Zwecke der Veranschaulichung — an die *εἰδῶν φίλοι* im Sophistes 248 A ff., um uns einen Begriff von möglichen Zusammenhängen zu machen. Sie schieden scharf zwischen *γένεσις* und *οὐσία* und meinten *σώματι μὲν ἡμᾶς γενέσει δι' αἰσθήσεως κοινωνεῖν, διὰ λογισμοῦ δὲ ψυχῇ πρὸς τὴν ὄντως οὐσίαν, ἣν ἀεὶ κατὰ ταὐτὰ ὡσαύτως ἔχειν . . γένεσιν δὲ ἄλλοτε ἄλλως*. Schließlich sagten sie *γενέσει μὲν μέτεστι τοῦ πάσχειν καὶ ποιεῖν δυνάμεως, πρὸς δὲ οὐσίαν τούτων οὐδετέρου τὴν δύναμιν ἁρμόττειν*. Stellen wir uns vor, daß diese *εἰδῶν φίλοι* Hedoniker zu Gegnern gehabt hätten, wie wir sie uns aus Aristoteles N. E. 1153 a 15 ff. rekonstruieren können. Deren Definition *γένεσίς ἐστιν ἡδονὴ εἰς φύσιν αἰσθητήν* hätte von ihnen nicht sicherer zu Falle gebracht werden können als durch die Bejahung des *γένεσις*-Charakters, zugleich aber den sich aus ihren Voraussetzungen notwendig ergebenden Zusatz *οὐσία δὲ οὐκ ἔστι τὸ παράπαν ἡδονῆς*, wobei *οὐσία* den Sinn von wahrem, werthaften Sein hätte. Die Vermittlung der *αἴσθησις*, durch die uns die *ἡδονή* zum Bewußtsein gebracht wird, schließt a priori aus, daß der Lust Wahrheit, Sein und Wert zukommt.

Digitized by Google

Ich sehe zunächst in dem Angeführten nur eine Kombination. Fürs erste leistet sie aber jedenfalls soviel, daß uns die *κομψοί* als Lustgegner viel verständlicher erscheinen denn als Lustfreunde. Nehmen wir die allgemeinen Erwägungen, die zu der gleichen Auffassung führten, und nunmehr hypothetisch die Explikation 53 D bis 54 D, E hinzu, die sie indirekt stützt, dann haben wir einen in sich abgerundeten, klaren Zusammenhang vor uns, der gewiß nicht unwahrscheinlicher ist, als die Identifizierung der *κομψοί* mit Aristipp.

Wie ich schon andeutete, hat man unsere Philebusstelle durch einen Abschnitt aus der nikomachischen Ethik zu erklären gesucht. Zeller glaubt N. E. 1152 b, 12 ff. eine Bezugnahme des Aristoteles auf den platonischen Philebus, genauer gesagt, auf Plato selbst vor sich zu haben und kommt zu der entgegengesetzten Auffassung von den *κομψοί*.

Wir lassen den Philebus zunächst ganz außer acht und interpretieren die in Frage kommende Stelle der nikomachischen Ethik, um über die Möglichkeit von Beziehungen grundsätzlich Klarheit zu gewinnen.

Aristoteles schließt 1152 a 34 seine Untersuchung über *ἐγκράτεια, ἀκρασία, καρτερία* und *μαλακία* ab, um sich der über *ἡδονή* und *λύπη* zuzuwenden. Nach einer kurzen Begründung führt er in drei Gruppen Lustgegner vor, gibt ihre Thesen an und referiert über die von ihnen geltend gemachten Argumente. Diese Darlegungen reichen bis 1152 b 23. Mit 1152 b 24 beginnt eine bis 1153 a 35 reichende überaus sorgfältige Antikritik des Aristoteles, mit deren Gliederung wir uns im einzelnen noch zu beschäftigen haben werden. Die drei Gruppen von Lustgegnern werden in deutlicher Abstufung vorgeführt:

1. *τοῖς μὲν οὖν δοκεῖ οὐδεμία ἡδονὴ εἶναι ἀγαθόν* (radikaler Standpunkt).
2. *τοῖς δ' ἔνιαι μὲν εἶναι, αἱ δὲ πολλαὶ φαῦλαι* (milderer Standpunkt).
3. *ἔτι δὲ τούτων τρίτον, εἰ καὶ πᾶσαι ἀγαθόν, ὅμως μὴ ἐνδέχεσθαι εἶναι τὸ ἄριστον ἡδονήν* (liberalster Standpunkt).

Die erste Gruppe spricht der *ἡδονή* die Eigenschaft *ἀγαθόν* zu sein in jeder Form ab (*οὔτε καθ' αὑτὸ οὔτε κατὰ συμβεβηκός*), und zwar mit der allgemeinen Begründung, *οὐ ταὐτὸν ἀγαθὸν καὶ ἡδονήν*. Genauer werden die antihedonischen Argumente der Vertreter der ersten Gruppe 1152 b 12—20 angeführt.

Digitized by Google

1. Die Lust, sagen sie, ist überhaupt kein Gut, weil jede *ἡδονή γένεσις εἰς φύσιν αἰσθητή* ist, keine *γένεσις* aber den *τέλη* verwandt ist wie z. B. der Hausbau dem Hause.
2. Der Besonnene flieht die *ἡδοναί*.
3. Der Einsichtige strebt nach dem Freisein von Schmerz, nicht nach dem Angenehmen.
4. Die *ἡδοναί* hindern am Denken (vgl. Liebesgenuß).
5. Es gibt von der *ἡδονή* keine *τέχνη*, während doch jedes *ἀγαθὸν τέχνης ἔργον* ist.
6. Auch unmündige Kinder und Tiere jagen den Lüsten nach.

Die zweite Gruppe hat nach Aristoteles angeführt, daß es häßliche und verrufene Lüste gebe und daß sie schädlich sind; einiges unter dem Angenehmen sei nämlich *νοσώδη*. Die dritte Gruppe schließlich machte geltend, die Lust sei nicht das Beste, weil sie nicht *τέλος*, sondern *γένεσις* sei.

Zeller und Antoniadis haben das erste Argument der ersten Gruppe zu Philebus 53 C ff. in Beziehung gesetzt. Tatsächlich liegen frappante Übereinstimmungen vor. Die *ἡδονή* wird als *γένεσις* definiert und als solche in einen Wertgegensatz zu einem Höheren gestellt, hier *τέλος* genannt. Das Beispiel *οἰκοδόμησις—οἰκία* kehrt zwar nicht wörtlich im Philebus wieder, gleicht aber der Sache nach dem dort[1]) angeführten *ναυπηγία—πλοῖον* aufs Haar.

Wir werden sehen, daß diese Übereinstimmungen anders zu erklären sind, als Zeller und Antoniadis meinten. Zunächst fahren wir in der Interpretation fort.

Aristoteles steht zur Lust ganz anders als die Philosophen, deren Meinungen und Argumente er registrierend angeführt hatte. So unterwirft er sie von seinen Voraussetzungen aus einer scharfsinnigen Kritik. Es ist für das Verständnis von entscheidender Wichtigkeit, diese Antikritik in ihrem Aufbau genau zu analysieren; erst dann steht die Interpretation auf sicheren Füßen. Aus leicht ersichtlichen Gründen wendet sich Aristoteles am Anfange zugleich gegen das erste Argument der ersten Gruppe und gegen die dritte Gruppe, handelte es sich doch bei beiden um die *γένεσις-τέλος*-Frage. Darum sagt er: *ὅτι δ' οὐ συμβαίνει διὰ ταῦτα μὴ εἶναι ἀγαθόν* (1. Gruppe) *μηδὲ τὸ ἄριστον* (3. Gruppe) *ἐκ τῶνδε δῆλον*. Es genügt, die feinsinnigen Ausführungen **1152b 24 — 1153a 7** in

1) Phil. 54 B.

Digitized by Google

groben Umrissen zu zeichnen. Erstens ist der Begriff des *ἀγαθόν* nicht eindeutig, es muß zwischen einem *ἁπλῶς ἀγαθόν* und einem *τινὶ ἀγαθόν*, und zwar in jeder Beziehung unterschieden werden. Zweitens: Das *ἀγαθόν* ist teils *ἐνέργεια*, teils *ἕξις — κατὰ συμβεβηκός* (vgl. die These der 1. Gruppe) *αἱ καθιστᾶσαι εἰς τὴν φυσικὴν ἕξιν ἡδεῖαι εἰσίν*. Die *ἐνέργεια* bei der *ἡδονή* auf einen vorausgegangenen Mangel und dessen Füllung einzuschränken, ist unstatthaft, Aristoteles verweist dafür auf die *ἐνέργειαι* beim *θεωρεῖν*. Die folgenden Ausführungen stützen dies Ergebnis: wie wir uns nicht an demselben *ἡδύ* freuen, wenn die Natur sich füllt, wie wenn sie sich im Ruhezustand befindet (im zweiten Falle *τοῖς ἁπλῶς ἡδέσιν, ἀναπληρουμένης δὲ [τῆς φύσεως] καὶ τοῖς ἐναντίοις*), so steht es auch mit den *ἡδοναί· ὡς γὰρ τὰ ἡδέα πρὸς ἄλληλα συνέστηκεν, οὕτω καὶ αἱ ἡδοναὶ αἱ ἀπὸ τούτων*.

Damit ist erhärtet, daß es nicht angängig ist, die Lust vom *ἀγαθόν* (*καθ' αὑτό* sowohl wie *κατὰ συμβεβηκός*) auszuschließen. Zugleich ist die Definition der Lust als *γένεσις* als unhaltbar erwiesen. Erschöpfend ist aber damit nur das erste Argument der ersten Gruppe kritisiert, die dritte Gruppe ist nur in ihrer Definition der Lust getroffen, nicht im Kernstück ihrer Behauptung. Darum geht Aristoteles nunmehr daran, der *ἡδονή* das Recht des *ἄριστον* zu sichern. Es ist, meint er, durchaus nicht notwendig etwas anderes besser als die Lust, wie einige es durch Beziehung auf ihren *γένεσις*-Charakter vom *τέλος* behaupten. Denn die Lüste sind nicht alle *γενέσεις*, auch nicht alle mit *γενέσεις* verknüpft, sie sind *ἐνέργειαι καὶ τέλος. οὐδὲ γινομένων συμβαίνουσιν ἀλλὰ χρωμένων· καὶ τέλος οὐ πασῶν ἕτερόν τι, ἀλλὰ τῶν εἰς τὴν τελέωσιν ἀγομένων τῆς φύσεως*. Damit ist der *ἡδονή* das *τέλος* gerettet und damit die Möglichkeit, *ἄριστον* zu sein. Der Beweis gegen die Antihedoniker, die die Lust als *γένεσις* vom *ἀγαθόν* überhaupt oder wenigstens als *τἄριστον* ausschließen wollten, ist hiermit erbracht. Ehe Aristoteles jedoch zur Widerlegung der zweiten Gruppe übergeht (1153a 17—20), schiebt er zwei bedeutungsvolle Sätze ein: *διὸ καὶ οὐ καλῶς ἔχει τὸ αἰσθητὴν γένεσιν φάναι εἶναι τὴν ἡδονήν, ἀλλὰ μᾶλλον λεκτέον ἐνέργειαν τῆς κατὰ φύσιν ἕξεως, ἀντὶ δὲ τοῦ αἰσθητὴν ἀνεμπόδιστον*. So weit wollen wir die Stelle zunächst genauer ins Auge fassen. Aristoteles kritisiert in den angegebenen Worten die Definition der Lust als *γένεσις αἰσθητή*, deren Grundlagen er bereits erschüttert hatte. Daß sie vom *ἀγαθόν* und *ἄριστον*

Digitized by Google

nicht ausgeschlossen werden dürfe, stand ihm, wie wir sahen, fest. Die Definition *γένεσις αἰσθητή* schützte die *ἡδονή* nicht genug, darum muß sie anders definiert werden, wenn sie das Prädikat *ἀγαθόν* behalten soll. Als *ἀνεμπόδιστος ἐνέργεια τῆς κατὰ φύσιν ἕξεως* definiert wird sie nach Aristoteles' Ansicht unangreifbar sein. Aristoteles ist damit selbst auf die Seite der Hedoniker getreten und versucht sich nun in den folgenden Worten zurechtzulegen, wie man auf die Definition der *ἡδονή* als *γένεσις* verfallen konnte. Er vermag sich das nur aus seinen Vorstellungen heraus zu erklären: Die Lust scheint einigen *γένεσις* zu sein; wer sie so definierte, verwechselte *ἐνέργεια* mit *γένεσις* in der irrtümlichen Annahme, daß beide Begriffe dasselbe bedeuten; *ἐνέργεια* und *γένεσις* sind aber zweierlei. Wir haben drei Worte übergangen, die wir nunmehr einsetzen müssen: *ὅτι κυρίως ἀγαθόν*. Sie können in unserem Zusammenhange nur bedeuten: (Die *ἡδονή* scheint einigen eine *γένεσις* zu sein), weil sie schlechthin ein Gut ist d. h. die *τινές* waren mit ihrer hedonischen Einstellung durchaus im Rechte und hatten ein richtiges Gefühl für das Wesen der Lust, das ihnen auch anheimgab, sie als *ἀγαθόν* zu bezeichnen, aber sie vergriffen sich bei ihrer Definierung in der geschilderten Weise, die sie gegnerischen Angriffen schutzlos preisgab.

Die Ausführlichkeit, mit der wir dies Ergebnis begründeten, wäre nicht damit zu rechtfertigen, daß wir die Haltlosigkeit der Position von Antoniadis zu deutlichem Ausdruck hätten bringen wollen. Sie hat ihren Hauptgrund darin, daß wir uns den Boden für die Kritik der Art, wie Zeller Philebus 53 C ff. und Aristoteles N. E. 1152 b 12—15 in Beziehung zueinander setzen zu dürfen glaubte, sorgsam bereiten mußten.

Die Ähnlichkeit zwischen Aristoteles' Referat 1152 b 12—15 und Platos Philebus 53 C ff. schien Zeller eine Bezugnahme so zwingend nahezulegen, daß ihm keinerlei Zweifel kamen, und die anderen, die seiner Hypothese folgten, haben zum großen Teil seine Anschauungen einfach übernommen. Da Aristoteles an anderen Stellen auf Platos Philebus Bezug zu nehmen scheint [1]), glaubte er auch an unserer Stelle eine Wiedergabe der fraglichen Philebuspartie vor sich zu haben. Aristoteles hat sich, so lautet die Erklärung, bei dem Referat über die Lustgegner des Philebus 53 C ff.

1) Vgl. die Zusammenstellung bei Philippson S. 452 f.

Digitized by Google

erinnert und Platos Argumentation in die erste Gruppe seiner Antihedoniker mit aufgenommen. Wie sich aus der Antikritik des Aristoteles ergibt, stammte die Definition der Lust als *γένεσις εἰς φύσιν αἰσθητή* von Lustfreunden; das sind die *κομψοί*, für deren These dann lediglich die Worte *ἡδονὴ ἀεὶ γένεσίς ἐστιν* in Anspruch zu nehmen wären. Dagegen ist zunächst geltend zu machen, daß eine Zerreißung der den *κομψοί* zugeschriebenen These nach allem, was wir darüber ausgeführt haben, philologisch in keiner Weise zugegeben werden kann. Schon das spricht gegen die Art, wie der Philebus und Aristoteles N. E. 1152b 12ff. von Zeller kombiniert werden; es lassen sich aber noch weitere Gründe gegen die Zellersche Hypothese anführen. Die *κομψοί* — oder wenn man sich auf Zellers Standpunkt stellt, Plato in der Widerlegung der *κομψοί* — vertreten eine wesentlich radikalere Ansicht, als sie Plato im Philebus angemessen wäre. Sie leugnen die Lust als *ἀγαθόν*, nicht bloß als *τἀγαθόν*. Nur auf das letzte aber konnte es Plato ankommen. Wir hätten also, wenn wir Zeller glauben wollten, anzunehmen, daß Plato an einer Stelle weit über sein Ziel hinausgeht und sich zu seiner eigentlichen Tendenz in Widerspruch setzt (denn die wahren Lüste werden von ihm nicht nur überhaupt, sondern im Philebus selbst unmittelbar nach Einführung der *κομψοί*, nämlich 55C anerkannt); zudem müßten wir die philologisch unmögliche Zerreißung der den *κομψοί* zugehörigen These mit in Kauf nehmen.

Ich meine, durch diese Unstimmigkeiten richtet sich die Zellersche Auffassung von selbst. Die *κομψοί* sind Lustgegner von radikalerer Färbung; Sokrates sagt auch ausdrücklich *ὅτι οὗτος* (sc. *ὁ κομψὸς*) *τῶν φασκόντων ἡδονὴν ἀγαθὸν εἶναι καταγελᾷ*. Die Philebuspartie 53C—54E ist ein in sich abgeschlossenes Gebilde, entstanden in Beziehung auf eine fremde antihedonische Theorie, die an sich weiter ging, als es für Platos Zwecke nötig war, trotzdem aber von ihm gern zur Unterstützung gewisser eigener Tendenzen verwendet wurde. 57B ist er von dem Zwischenspiel wieder so weit entfernt, daß bei einem Rückblick auf das Problem die Fragestellung, ob *ἡδονὴ ἡδονῆς* nicht *καθαρωτέρα* sein kann, auftauchen darf.

Daß Plato von Aristoteles N. E. 1152b 12ff. berücksichtigt wäre, ist auf Grund des Gesagten unmöglich anzunehmen. Im Philebus handelt es sich, wie ausgeführt wurde, um das höchste

Digitized by Google

Gut, *τὸ ἀγαθόν* im prägnanten Sinne oder *τἄριστον*. Die erste Gruppe, zu der Plato gehören müßte, wenn Zeller mit seiner Beziehung recht hätte, bemüht sich aber um einen anderen Nachweis. Ihre Vertreter leugnen *ὅλως* d. h. überhaupt, daß die Lust ein Gut sei; sie sei es weder an sich noch akzidentiell. Denn *ἡδονή* und *ἀγαθόν* seien nicht dasselbe. Wenn man diese Worte in der ganzen Prägnanz faßt, in der Aristoteles zu schreiben pflegt, kann es nicht im mindesten zweifelhaft erscheinen, daß bei der ersten Gruppe über Philosophen referiert wird, denen eine Problemstellung, wie sie Plato im Philebus gab, von vornherein unmöglich gewesen wäre. Sie fanden es ausreichend, der *ἡδονή* die Eigenschaft eines *ἀγαθόν* sowohl *καθ' αὑτό* wie *κατὰ συμβεβηκός* abzusprechen; zu einem Streit darüber, ob sie *τὸ ἀγαθόν* oder *τὸ ἄριστον* sei, konnte es für sie nicht kommen, und wenn wir der gewissenhaften Berichterstattung des Aristoteles trauen dürfen, kam es für sie auch tatsächlich nicht so weit; sonst hätte sie Aristoteles nicht deutlich von der dritten Gruppe geschieden, die ausdrücklich die Lust wenigstens als *ἄριστον* verwarf, *εἰ καὶ πᾶσαι ἡδοναὶ ἀγαθόν*. Aristoteles spricht jedenfalls mit einer Konsequenz, die nicht zufällig ist, immer nur von der Ablehnung der Lust als *ἀγαθόν*, wenn er die erste Gruppe meint. Daß für ihre Vertreter die Lust selbstverständlich auch nicht das höchste Gut sein konnte, berechtigt uns nicht, ihnen auch diesen Nachweis gegen den klaren Sinn des Textes zuzuschieben. Zu derselben Interpretation des Standpunktes der ersten Gruppe sehe ich mich auch von andrer Seite genötigt. Nehmen wir an, daß Aristoteles unter den *οἱ μέν* verschiedene Philosophen zusammengefaßt hätte; bei der ihm eigenen Gewissenhaftigkeit würde er, das darf man voraussetzen, in einem solchen Falle nicht einander wesensfremde oder widersprechende Theorien unter eine Kategorie zusammengebogen haben. Die Beweise 2—6 enthalten nun Gesichtspunkte, die einem durchaus radikalen antihedonischen Standpunkt angehören und untereinander und zu der These *ὅλως μὲν οὐκ ἀγαθόν* vorzüglich passen, während sie Plato bei seiner Stellung zur Lust nicht in jeder Weise annehmbar erschienen wären. Wir werden also auch von dieser Seite zu der Auffassung geführt, daß es sich bei der ersten Gruppe um ganz radikale Lustgegner handelt, denen mit dem Nachweis des *ὅλως μὲν οὐκ ἀγαθόν* der Hedonismus grundsätzlich erledigt zu sein schien. Auch zur zweiten und dritten Gruppe ist Platon nicht zu rechnen. Das Argument der zweiten

Digitized by Google

würde eine so unwesentliche Seite an Platos Lustkritik hervorheben, daß es im höchsten Grade unwahrscheinlich ist, daß Aristoteles dabei an ihn gedacht haben könnte. Eine Zugehörigkeit Platos zur dritten Gruppe ist durch die Fixierung, die ihr Standpunkt gefunden hat: *εἰ καὶ πᾶσαι ἀγαθόν, ὅμως μὴ ἐνδέχεσθαι εἶναι τὸ ἄριστον ἡδονήν* von vornherein ausgeschlossen. Wohl aber ist es immer wahrscheinlicher geworden, daß die *κομψοί* des Philebus, in unserem Sinne aufgefaßt, in einer gewissen Beziehung zu dem ersten Argument der ersten Lustgegnergruppe stehen. Diese Wahrscheinlichkeit wird sich zur Gewißheit erheben lassen.

Obwohl Zeller von irrigen Voraussetzungen betr. Bezugnahme ausgeht, ist die Interpretation, die er der Antikritik des Aristoteles gibt, an sich richtig. Es ist zutreffend, daß sich aus ihr, soweit sie auf das erste Argument der ersten Lustgegnergruppe Bezug nimmt, eine hedonische Theorie mit der Definition der Lust als *γένεσις εἰς φύσιν αἰσθητήν* rekonstruieren läßt.

Versuchen wir von der Theorie dieser unbekannten Hedoniker eine greifbare Vorstellung zu gewinnen; auch dazu hilft uns die Antikritik des Aristoteles. Wir führten schon aus, daß N. E. 1152 b 24—1153 a 17 der allgemeinen Widerlegung der Lustdefinition als *γένεσις* und damit der Behauptung gewidmet ist, daß die *ἡδονή* nicht *ἀγαθόν* oder *τὸ ἄριστον* sein könne. Die Ausführungen 1152 b 26—33 (mit *πρῶτον* beginnend) geben einen für die erste und dritte Gruppe zugleich geltenden Gegenbeweis aus dem Begriffe *ἀγαθόν*. Ebenso will das folgende Argument (mit *ἔτι* beginnend) die gefährliche Definition der Lust gegen beide Gruppen richtigstellen. Im dritten Beweisgange 1153 a 7 ff. (wieder mit *ἔτι* beginnend) wendet sich Aristoteles zunächst ausschließlich gegen die dritte Gruppe, greift aber dann in der geschilderten Weise noch einmal auf das erste Argument der ersten Gruppe zurück, um von sich aus einer haltbaren Definition der Lust vom lustfreundlichen Standpunkt aus den Weg zu weisen.

Man muß sich immer wieder vergegenwärtigen, daß Aristoteles' Ausführungen zur Genesisfrage durch die im ersten Argument der ersten Lustgegner enthaltene Widerlegung einer ihm offenbar nicht unsympathischen Lustdefinition von Hedonikern hervorgerufen sind. Selbst im Anschlusse an die Widerlegung der dritten Gruppe greift er sichtlich auf diese Lustdefinition zurück. Vielleicht läßt sich über sie noch mehr ermitteln.

Digitized by Google

Es ist auffällig, daß sich Aristoteles im zweiten Beweisgange einer uns auch sonst [1]) bekannten physiologischen Lusttheorie bedient, um ihr gewisse Einseitigkeiten nachzuweisen. Auch im dritten Beweisgange, der sich ausschließlich gegen die dritte Lustgegnergruppe richtet, bleibt er in ihren Gedankengängen, um über sie hinauszuweisen. Wenn er dann im Anschlusse daran auf die im ersten Lustgegnerargumente enthaltene Lustdefinition zurückgreift, hat man das sichere Gefühl, daß sie auch den Anlaß zu den physiologischen Lustbetrachtungen und ihrer Überwindung bot. Man gewinnt den Eindruck, daß es sich bei der von Aristoteles nicht unfreundlich korrigierten Lusttheorie, nach der *πᾶσα ἡδονὴ γένεσίς ἐστιν εἰς φύσιν αἰσθητή* um eine auf der *πλήρωσις-κένωσις* aufgebaute handelt. Genaue Interpretation erhebt diesen Eindruck zur Gewißheit. Mit den *καθιστᾶσαι εἰς τὴν φυσικὴν ἕξιν ἐνέργειαι* 1152 b 34 geht Aristoteles ebenso auf die Definition *πᾶσα ἡδονὴ γένεσίς ἐστιν εἰς φύσιν αἰσθητή* ein, wie er in den Worten *κατὰ συμβεβηκός* ihre Gegner zu einem Teile treffen will. Dann aber deckt er die Einseitigkeit der auf physiologischem Grunde ruhenden Lusttheorie in aller Sachlichkeit auf, um schließlich darauf hinzuweisen, daß die Definition der *ἡδονή* vom Boden der *πλήρωσις-κένωσις* aus unzureichend ist. Entsteht aber — und damit beginnt der dritte Beweisgang — die Lust nicht, wie ihre Vertreter meinten, ausschließlich physiologisch, dann braucht man sie auch nicht vom *τέλος* auszuschließen; *τέλος οὐ πασῶν* (sc. *ἐνεργειῶν*) *ἕτερόν τι, ἀλλὰ τῶν εἰς τὴν τελέωσιν ἀγομένων τῆς φύσεως.* Ist dem aber so, dann war es auch nicht richtig, wenn die Lustfreunde die Lust als *αἰσθητὴ γένεσις* definierten; die ausschließlich physiologische Basierung ist ebenso verfehlt wie die Definierung der Lust als *γένεσις.* Darum hätten sie sagen müssen: *ἀνεμπόδιστος ἐνέργεια τῆς κατὰ φύσιν ἕξεως*; damit wären beide Klippen vermieden worden. Freundlich fügt er hinzu: Daß die Hedoniker auf die *γένεσις* kamen, liegt an einer Verwechselung der Begriffe.

Woher kommt diese Freundlichkeit bei aller Kritik? Aristoteles hat es mit Hedonikern zu tun. Es besteht also zwischen ihm und den unbekannten Lustfreunden eine gewisse Gleichheit der Richtung. Im besonderen aber empfahl sich die fremde Lusttheorie dem Aristoteles durch eine Art von Funktionalismus in der Auffassung der

1) Aus Phil. 31 D ff.

Digitized by Google

ἡδονή, der zwar grob und verbesserungsbedürftig war, infolge struktureller Ähnlichkeit sich aber in den des Aristoteles überführen ließ, wie es keiner besser zu zeigen vermag, als es der Meister selbst getan hat.

Wir haben damit die erforderliche Sicherheit bekommen, um die Frage, ob zwischen Aristoteles und dem Philebus Beziehungen bestehen, endgültig zu entscheiden.

Wir wiederholen, daß Plato von Aristoteles an der fraglichen Stelle nicht mit einbezogen sein kann. Wenn ein Zusammenhang zwischen den κομψοί und Aristoteles N. E. 1152b 12ff. besteht — und daran halte auch ich fest — muß er auf jeden Fall anders geartet sein: Die κομψοί gehören zu der radikalsten Gruppe von Aristoteles' Lustgegnern und sprechen der ἡδονή als γένεσις überhaupt die Möglichkeit ab, ἀγαθόν zu sein. Die Explikation, die Sokrates-Plato im Philebus ihrem Standpunkte widmet, Wort für Wort als geistiges Eigentum der κομψοί zu betrachten, verbietet die Freiheit, mit der Plato fremde Ansichten wiederzugeben pflegt[1]). Da Sokrates die Lehre der κομψοί für Protarch gleichsam neu produziert, erhält die Partie stellenweise sogar den Anschein einer originalplatonischen Schöpfung, der jedoch sofort verschwindet, wenn man sich den dialogischen Prozeß lebendig vorstellt. Dem Sinne nach ist die Explikation durchaus der Auffassung der κομψοί angemessen, und wenn wir uns zu deren Veranschaulichung an Leute wie die εἰδῶν φίλοι halten, paßt alles gut zusammen. Philosophen dieser Richtung lehnen die γένεσις eben nicht nur aus erkenntnistheoretischen Gründen ab, sondern auch aus ethischen. Das Werden ist einmal von wahrer Erkenntnis ausgeschlossen, weil es nur mit der αἴσθησις aufgefaßt werden kann und in seiner dauernden Veränderlichkeit jeder Bestimmung widerstrebt. Das Werden ist aber auch ethisch wertlos, weil es allenfalls Übergang ist, nie ὄντως ὄν. Die Lust, δι' αἰσθήσεως vermittelt und selbst γένεσις, verfällt in jeder Beziehung dem Ausschlusse von der οὐσία; wenn man über Fragen der Ethik diskutierte, war das Verhältnis des ἕνεκα του zum οὗ ἕνεκα der gegebene Gesichtspunkt. Wir sehen darum keinen Grund, der uns hindern könnte, den Gedankengang 53D—54D E in seinen wesentlichen Zügen nicht schon den κομψοί beizulegen; sie müssen ohnedies so argumentiert haben,

1) Die These der κομψοί ist als genaues Zitat auch von der freieren Explikation sichtlich geschieden.

Digitized by Google

wie Sokrates es — natürlich im einzelnen frei — zur Erklärung ihres Standpunktes ausführt. Wenn Aristoteles als Gegensatz zur *γένεσις* nicht *οὐσία*, sondern *τέλος* nennt, wählt er die für seinen Zusammenhang zweckmäßigere Bezeichnung. Die Verwendung des Beispiels *οἰκοδόμησις—οἰκία* für *ναυπηγία—πλοῖον* im Philebus hat sachlich nichts zu besagen; vielleicht liegt hier die freiere Wiedergabe bei Plato, wie denn auch Protarch das Beispiel anführt.

Sokrates fühlt sich den *κομψοί* zu mehrmaligem Danke verpflichtet: *δῆλον γὰρ ὅτι οὗτος τῶν φασκόντων ἡδονὴν ἀγαθὸν εἶναι καταγελᾷ*. Aristoteles verrät uns die Gegner der *κομψοί* ihrem Standpunkte nach genauer: sie versuchten die Lust aus *πλήρωσις* und *κένωσις* zu erklären und definierten sie so als *γένεσις εἰς φύσιν αἰσθητή*. Dieselben Gegner — und das erhebt unsere Hypothese zu der in solchen Fragen überhaupt möglichen Sicherheit — bekämpfen aber auch die *κομψοί* im Philebus: *καὶ μὴν αὐτὸς οὗτος ἑκάστοτε καὶ τῶν ἐν ταῖς γενέσεσιν ἀποτελουμένων καταγελάσεται*[1]). Die *ἀποτελούμενοι ἐν ταῖς γενέσεσιν* sind so versessen auf die ihnen im Wechselspiel von *πλήρωσις* und *κένωσις* zufließende Lust, daß sie ein Leben ohne Hunger und Durst und ohne das Erleben all dessen, was dergleichen *παθήματα* folgt, nicht annehmen würden. Damit ist außer jeden Zweifel gestellt, daß die

1) Zur Sicherung meiner Auffassung seien einige Bedenken sprachlicher Art zerstreut. Man könnte geneigt sein, in den *δῆλον ὅτι* folgenden Worten eine spezifisch platonische Folgerung zu sehen. *Δῆλον ὅτι* hat naturgemäß folgernden Charakter, aber es braucht weder immer aus Bekanntem Neues, Unbekanntes zu erschließen, noch einen spezifisch platonischen Gedankenschritt zu bezeichnen. Vgl. dazu Prot. 311 C und 312 A, wo ein selbstverständlicher und an sich klarer Zusammenhang dialogisch zergliedert wird, dessen Schlußglied, mit *δῆλον ὅτι* eingeleitet, kaum anders als als natürlich hingestellt werden soll, ebenso Phil. 35 B, Symp. 199 A. Unser *δῆλον γὰρ ὅτι* begründet das *χάριν ἔχειν*, indem es zugleich aus den Protarch klargemachten Voraussetzungen und Folgerungen, wie sie den *κομψοί* dem Sinne nach angehören mögen, die letzte entscheidende Folgerung zieht, die die Erklärung des Standpunktes der *κομψοί* abschließt und abrundend zu 53 C zurückführt. Die Konsequenz wird auch deutlich dem *κομψός* zugeschoben (*οὗτος*) wie auch die folgende (*αὐτὸς οὗτος*), die eine weitere Verwendungsmöglichkeit der *κομψοί*-These erschließt, zu der die Grundlage bereits in deren Auseinandersetzung mit der Lust zu suchen ist. Die Didaktik des Sokrates seinem mit der Philosophie der *κομψοί* nicht vertrauten Dialogpartner gegenüber führt auch hier mit innerer Notwendigkeit auf ein Auseinanderlegen mit fast originalem An-

Digitized by Google

κομψοί als Lustgegner in dem Berichte des Aristoteles mit aufgeführt sind. Der ganze Zusammenhang bei diesem spricht nicht dafür, daß eine Bezugnahme auf den Philebus vorläge. So bleibt als Erklärung für die Übereinstimmungen nur die Annahme übrig, daß beide Philosophen unabhängig voneinander auf ein und dieselbe Kontroverse eingingen. Plato zog seinem Standpunkt entsprechend die Lustgegner ausführlicher heran, Aristoteles referiert, widmet aber, da er der ἡδονή näher steht, den Hedonikern, die von den κομψοί bekämpft werden, eine eingehendere Betrachtung. Plato hatte ebensoviel Grund, die Lustgegner, die er benutzt, als κομψοί zu bezeichnen wie Aristoteles, sich der Hedoniker freundlich anzunehmen. Beide Male handelt es sich um Sekundanten, nur um in ihren Erfolgen verschieden glückliche. Plato brauchte mit der Anerkennung nicht zu kargen, denn seine Helfer hatten die Waffen gegen die Lust schon so fein geschliffen und mit solcher Subtilität bereitet, daß er es nicht besser hätte machen können. Sein Dank ist ehrlich und das Prädikat κομψοί im besten Sinne verdient.

Wir stehen am Ende unserer Abhandlung. Von einer Berücksichtigung Aristipps im Philebus kann nicht einmal bei den Gegnern der κομψοί die Rede sein; den Beweis habe ich — ohne zu wissen, mit welcher Reichweite — bei der Besprechung der πλήρωσις-κένωσις-Theorie im Philebus 42 D f. erbracht[1]). Soweit der Philebus in Frage kommt, entbehrt der übliche Rückschluß von platonischen Anspielungen auf die Kyrenaiker auf ein System Aristipps jeder Grundlage. Es entspringt nicht der Absicht, eine Position von fragwürdiger Sicherheit zu stützen, wenn ich eine Vermutung darüber ausspreche, wer die κομψοί gewesen sein mögen; daß sie Lustgegner waren, hoffe ich mit guten Gründen wahrscheinlich gemacht zu haben.

Bei meiner Hypothese leiten mich folgende Gesichtspunkte. Die κομψοί verwerfen die Lust als ἀγαθόν (nicht als τἀγαθόν,

---

strich. Das Futurum καταγελάσεται dient diesem Zwecke; das ἑκάστοτε, das vielleicht auch auf den ersten Blick anstößig erscheinen könnte, widerspricht unserer Auffassung nicht; es will die beliebige Wiederholbarkeit der im καταγελᾶν liegenden Kritik bezeichnen. Im übrigen schließt es, wie ein Vergleich mit 58 A zeigt, durchaus nicht aus, daß das καταγελᾶν Ausdruck einer unverrückbar festen Überzeugung ist.

1) S. o. S. 222 f.

Digitized by Google

wie es Plato brauchte und getan haben würde) und erreichen das mit zweifellos dialektischen Mitteln auf Grund einer Wertantithetik zwischen *γένεσις* und *οὐσία*. Sie scheinen auf die Grundlagen der hedonischen Theorie, die sie bekämpften, nicht näher eingegangen zu sein, sondern sie apagagogisch widerlegt zu haben. Plato bedankt sich wiederholt bei ihnen in einem Dialoge, der der *φρόνησις* zum Siege verhelfen soll; vielleicht vertraten diese auch die *κομψοί*. Schließlich argumentierten sie, wenn man darauf ein gewisses Gewicht legen darf, mit dem Beispiel des *οἰκοδομεῖν*. Das trifft alles auf die Megariker zu[1]), auch wenn man ihre Lehre nicht nach den stark umstrittenen *εἰδῶν φίλοι* ergänzt. Ich möchte sagen, man müßte Ansichten, wie sie uns von den Megarikern überliefert werden, geradezu erfinden, um den *κομψοί* des Philebus einen systematischen Hintergrund zu geben, wenn sie nicht vorlägen; soll man Vorhandenes nicht nutzen dürfen? Ob man Sophistes 248 A f. für Euklidisch hält oder nicht, ist für unsere Zwecke belanglos, ähnlich müssen die Megariker, meine ich, auf jeden Fall gedacht haben. Wenn wir darauf angewiesen sind, in platonischer Zeit einen antihedonisch eingestellten Philosophen ausfindig zu machen, der auf die *κομψοί* paßt, dann finde ich in Euklid von Megara alles vereinigt, was diese Fixierung glaubhaft machen könnte.

Aber ich lege auf diesen Fixierungsversuch nur so viel Gewicht, als es mein Vorhaben erfordert, das mit dem Nachweise, daß mit den *κομψοί* Aristipp nicht gemeint sein kann, sein eigentliches *τέλος* bereits gefunden hat.

Leipzig. ARNO MAUERSBERGER.

---

1) Der Gegensatz zwischen *γένεσις* und *οὐσία* lag im Wesen ihres Systems und ist auch abgesehen von den *εἰδῶν φίλοι* gesichert (vgl. Natorp, RE VI, 1 S. 1001). Zum apagagogischen Verfahren vgl. Diog. L. II 107. Daß die Megariker die *φρόνησις* als *ἀγαθόν* ansahen, geht aus Diog. L. II 106 hervor. Die Exemplifikation am *οἰκοδομεῖν* ist von ihnen bei Aristoteles Metaph. IX 3 Anf. überliefert.

(Ein zweiter Teil folgt.)

Digitized by Google

MISZELLEN.

ZU HESIOD, APOLLONIUS RHODIUS UND VARRO ATACINUS.

In den Berliner Klassikertexten Heft V S. 31 ff. haben W. Schubart und v. Wilamowitz einen Papyrus (Berol. 10 560) herausgegeben, der den Schluß der Erzählung von den Freiern der Helena und daran anschließend Reste einer andern, uns noch rätselhaften Dichtung enthält. Rzach hat den Text in seinen Hesiodausgaben von 1908 und 1913, von denen ich eine in der Hand des Lesers voraussetze, als Fr. 96 abgedruckt. Im folgenden soll versucht werden, dem Verständnis der Verse 86—104 näher zu kommen, als dies den bisherigen Herausgebern gelungen ist.

Mit v. 86 setzt die Schilderung einer bösen Zeit ein. Blätter und Früchte fielen von den Bäumen unter dem Hauch des Boreas. Das Meer wallte auf, daß alles bebte. Mensch und Frucht schwanden hin

ὥρῃ ἐν εἰαρινῇ, ὅτε τ' ἄτριχος οὔρεσι τίκτει
γ]ᾳ[ί]ης ἐν κευθμῶνι τρίτῳ ἔτεϊ τρία τέκνα·
ἔαρο]ς μὲν κατ' ὄρος καὶ ἀνὰ δρυμὰ πυκνὰ καὶ ὕλην
– ⏑ ᾳ̣[λ]υ[σ]κάζων καὶ ἀπεχθαίρων πάτον ἀνδρῶν
ἄγκεα καὶ κνημοὺς κατα[
χειμῶνος δ' ἐπιόντος ὑπο[
κεῖται πόλλ' ἐπιεσσάμεν[ος] ε[
δεινὸς ὄφις κατὰ νῶτα δα[φοινός

In den hierauf folgenden, ebenfalls nur zur Hälfte erhaltenen Versen wird gesagt, daß die Geschosse des Zeus *μιν*, also den *ὄφις*, überwältigen, daß nur seine Seele übrigbleibt, die *ἀμφ' αὐτόχυτον θάλαμον* etwas tut und bald zur Entgegennahme von Opfern hadeswärts fährt. Ich will nun zunächst zeigen, was es mit dem Tiere *ἄτριχος* auf sich hat, das im dritten Jahre (nicht ein Jahr ums andere, wie Wilamowitz schreibt) drei Junge wirft. Wilamowitz hat es mit der Schlange in v. 98 identifiziert, ein Gedanke, auf den wohl die meisten beim ersten Lesen verfallen werden, der aber bei

Digitized by Google

genauer Prüfung sich als Irrtum erweist. Wir kennen das Tier, das nach den Beobachtungen der Alten im dritten Jahre drei Junge wirft. Es ist die Löwin. Aristoteles de gen. anim. p. 750 a 32 lehrt von ihr: *τὸ . . . πρότερον τίκτει πέντε ἢ ἕξ, εἶτα τῷ ὑστέρῳ ἔτει τέτταρας, πάλιν δὲ τρεῖς σκύμνους, εἶτα τὸν ἐχόμενον ἀριθμὸν ἕως ἑνός.* Ähnlich auch 760 b 23 und in der Tiergeschichte 579 b 9 *οἱ δ' ἐν Συρίᾳ λέοντες τίκτουσι πεντάκις, τὸ πρῶτον πέντε, εἶτ' ἀεὶ ἑνὶ ἐλάττονα.* Ebenda auch Angaben darüber, daß die Löwin einmal im Jahr und zwar im Frühling Junge bekommt. Die Stellen Späterer, die sämtlich unmittelbar oder mittelbar auf Aristoteles zurückgehn, brauche ich nicht auszuschreiben; man findet sie bei Mayhoff zu Plinius VIII 45. Vom dritten Wurf im besonderen spricht z. B. Oppian Kyn. III 60 *νηδύος ἐκ τριτάτης τρεῖς ἔκθορον.* Es dürfte klar sein, daß auch „Hesiod" die Löwin meint. Aber wie kommt er dazu, sie als *ἄτριχος* zu bezeichnen? Aus einem doppelten Grund: Das Löwenweibchen hat im Gegensatz zum Männchen keine Mähne, was auch Aristoteles in dem Kapitel der Tiergeschichte (VI 31), aus dem oben zitiert wurde, hervorhebt. Und der Dichter muß geglaubt haben, die Haarlosigkeit der Löwin käme auch im Namen dieses Tieres zum Ausdruck. Er leitete *λέαινα* von *λεῖος* „glatt, haarlos" ab, wie er wußte, daß die Worte *θέαινα* und *θεῖος* eines Stammes sind. Seine Etymologie ist zwar nicht richtig, aber geistvoll, und verständnisvolle Leser werden sich gefreut haben, die Königin der Tiere einmal als Frau Ohnehaar vorgestellt bekommen zu haben. Man wende nicht ein, daß in v. 94 die männlichen Partizipien *ἀλυσκάζων* und *ἀπεχθαίρων* uns verbieten, an die Löwin zu denken. Auch der wissenschaftliche Zoologe Aristoteles schreibt unbedenklich dem *λέων* ein *τίκτειν* „werfen" zu, wo wir unbedingt *λέαινα* erwarten, und gebraucht die weibliche Form nur, wo er Männchen und Weibchen nebeneinander nennt. Die Periphrase *ἄτριχος* für die Löwin ist also zwar ursprünglich von der Form *λέαινα* ausgegangen, aber das hindert nicht, daß dem Dichter in der Erzählung der Gattungsname *λέων* vorschwebt.

Wie der Übergang vom Löwen zur Schlange vor v. 98 bewerkstelligt wurde, darüber kann ich nur eine Vermutung äußern. Die jungen Löwen entwickeln sich sehr langsam *ὥστε δίμηνα ὄντα μόλις βαδίζειν* (Arist. 579 b 9). Die Löwenmutter liegt also vielleicht nach der Vorstellung dieses Dichters mit ihren Jungen

Digitized by Google

„wenn der Winter herankommt" (v. 96) unter vielen Blättern (?), damit sie nicht entdecke die furchtbare Schlange. Man kann an den jungen Horaz denken, den (c. III 4, 12 ff.) Tauben mit Laub zudecken, um ihn vor den schwarzen Vipern zu schützen. Die Vorsicht der Löwin wäre begreiflich, denn die Schlange ist offenbar als *δράκων* aufzufassen, wie das Vorbild von v. 98 in der Ilias B 308 *δράκων ἐπὶ νῶτα δαφοινός* zeigt. Als eine solche Riesenschlange ist sie *ὑβριστής τε καὶ ἄγριος*[1]), eine wilde Unholdin, während die Löwin nach v. 94 *ἀπεχθαίρων πάτον ἀνδρῶν* froh ist, wenn man sie in ihrer Wochenstube in Ruhe läßt.

Der Anfang dieses Verses ist in verschiedener Weise ergänzt worden. Wilamowitz schlug als Objekt zu *ἀλυσκάζων* ein *θῆρας* vor, Crönert, der ein N zu erkennen glaubte, *ἀγρόν*, andere anderes. Hier hilft uns eine Nachahmung weiter, die unsere Stelle in hellenistischer Zeit gefunden hat. Apollonios von Rhodos erzählt Arg. IV 1503 ff. von der Schlange, die in der libyschen Wüste den Seher Mopsos durch ihren Biß tötet:

κεῖτο δ' ἐπὶ ψαμάθοισι μεσημβρινὸν ἦμαρ ἀλύσκων
δεινὸς ὄφις

Nicht nur der Versanfang *δεινὸς ὄφις* stammt aus dem Gedicht, mit dessen Resten wir uns beschäftigen, sondern auch das Ende des vorhergehenden Verses ist durch das *ἀλυσκάζων* in v. 94 angeregt. Dann wird auch für des Apollonios *ἦμαρ* die gleiche Herkunft anzunehmen sein, d. h. er wird in v. 94 *ἦμαρ ἀλυσκάζων* gelesen haben. Die Löwin meidet das Tageslicht in der zerklüfteten, waldreichen Berggegend. Papyrologisch ist die Ergänzung *ἦμα]ρ* möglich, denn nach einer freundlichen Auskunft Schubarts läßt sich zwar nicht für, aber auch nicht gegen P am Anfang des erhaltenen Teiles der Zeile entscheiden. Die Annahme, daß Apollonios sein *ἦμαρ ἀλύσκων* ohne wesentliche Veränderung dem Hesiodvers entlehnt hat, erklärt auch eine Aporie in seinem Text. Um der mittäglichen Glut zu entgehn, legt man sich doch nicht auf den Wüstensand. Apollonios übernahm ziemlich gedankenlos Versteile aus dem alten Gedicht, so daß zuweilen Sprünge in seinem Bau sich zeigen.

Noch an einer zweiten Stelle hat Apollonios sich von unseren

1) *ἄγριος* ist eine fast sichere Ergänzung von Wilamowitz, völlig überzeugend auch *δα[φοινός* von demselben.

Digitized by Google

Versen anregen lassen. Konnten wir in dem einen Fall einen verstümmelten Vers des Fragments aus den Argonautika ergänzen, so läßt sich umgekehrt eine Textverderbnis in diesem Epos aus Hesiod emendieren. Es heißt Arg. III 1396 von den Sparten in Kolchis:

τόσσον ἔραζε
βριθόμενοι πλαδαροῖσι καρήασιν ἠρήρειντο.
ἔρνεά που τοίως Διὸς ἄσπετον ὀμβρήσαντος
φυταλιῇ νεόθρεπτα κατημύουσιν ἔραζε.

Damit vergleiche man v. 86ff. unseres Bruchstücks:

πολλὰ δ' ἀπὸ βλωθρῶν δένδρων ἀμύοντα χαμᾶζε
χεύετο καλὰ πέτηλα, ῥέεσκε δὲ καρπὸς ἔραζε
πνείοντος Βορέαο περιζαμενὲς Διὸς αἴσῃ.

Der Vergleich legt nahe, bei Apollonios *κατημύουσι χαμᾶζε* zu schreiben und damit die unerträgliche Wiederholung des Adverbiums aus v. 1396 zu beseitigen. Es liegt hier einer der im Text der Argonautika häufigen Fälle vor, wo ein Wort am Zeilenende durch ein solches aus einer der vorhergehenden Zeilen verdrängt wurde; s. über diese Erscheinung Wilamowitz, Hellenistische Dichtung in der Zeit des Kallimachos II 249.

Zum Schluß möchte ich ein neues Fragment der Argonautae nachweisen, jener lateinischen Übersetzung der Argonautika, die P. Terentius Varro vom Atax in cäsarischer Zeit geschaffen hat. Der Vers, den ich meine, ist zwar schon bei Baehrens, Fragmenta Poetarum Romanorum p. 336 dem Ataciner zugeschrieben, aber nicht seinen Argonautae. [Sergius] Explanatio in Donatum II (Gramm. Lat. IV 564) zitiert als Beispiel für diejenige Form des Soloecismus, bei welcher eine Präposition *supervacua ponitur*: *ut apud Varronem 'huic similis curis expedita lamentatur'. ex enim supervacua est.* Der Index scriptorum dieses Bandes der Gramm. Lat. faßt ebenso wie Al. Riese, Varronis Satirarum Menippearum Reliquiae p. 239 den Varro des Textes als den Reatiner M. Terentius Varro auf. Demgegenüber hat Baehrens a. a. O. den trotz der Korruptel offenkundigen Hexameter dem Varro vom Atax zugewiesen. Er druckte ihn als fr. 24 dieses Autors mit einer schlimmen Konjektur ab und schrieb ihn mehr als kühn seinen aus Äußerungen des Properz und Ovid erschlossenen Elegien zu, was von Teuffel-Kroll-Skutsch I^6 S. 512 mit Recht abgelehnt wird. Er stammt aus dem dritten Buche der Argonautae, denn er ist

Digitized by Google

eine Übersetzung von Ap. Rhod. Arg. III 664 *τῇ ἰκέλη Μήδεια κινύρετο*. Der doppelspondeische Versschluß *lamentatur* ist mit fr. 5,2 *ieie conclamarunt* zu vergleichen. Zur Heilung des verderbten *expedita* empfehle ich *expe(r)dita* zu lesen. Das Verbum ist in der Literatur anscheinend nicht überliefert, seine Verwendung bei Varro konnte also dem Grammatiker als Soloezismus erscheinen. Zur Bildung vgl. die Glosse experdens *λῃστής* CGlL III 447, 64; 481, 5.

Frankfurt a. M. W. MOREL.

ZU DEN INDIKA DES KTESIAS.

1. Als der älteste Zeuge der Legende von den frommen Brüdern aus Catana, die bei einem Ausbruche des Aetna ihre greisen Eltern auf wunderbare Weise vor dem Lavastrome retteten, galt bisher Lycurg. in Leocr. 95 f. (s. Wissowa R. E. I 1943 f.). Mir ist zufällig an versteckter Stelle ein unbeachtetes Zeugnis aufgestoßen, das uns ein gutes Stück höher hinauf führt. Ktesias Ind. 8 ff. spricht von der eigentümlichen Kraft der Sonne, in Indien während eines gewissen Zeitraumes von 35 Tagen die eine Hälfte des Tages Abkühlung zu bringen, die andere starke Erhitzung (eine nicht durchaus falsche Beobachtung nach Lassen, Ind. Altertumsk. II 638, Stein z. Herod. III 104), und fährt fort (*Ὅτι*) *πιστῶσαι τὰ περὶ τοῦ ἡλίου βουλόμενος — λέγει, ὅτι καὶ τὸ πῦρ ἐκ τῆς Αἴτνης ῥέον τὸν μέσον χῶρον ἅτε δικαίων ἀνδρῶν ὄντα οὐ φθείρει φθεῖρον τὰ ἄλλα*. Angeschlossen werden noch andere Beispiele für die wunderbare Erscheinung, daß entgegengesetzte Elemente oder Stoffe nicht feindlich aufeinandertreffen oder sich aufheben, sondern sich nebeneinander vertragen oder ineinander übergehen, Beobachtungen, die später den Ktesias zu einer beliebten Quelle der Paradoxographen machten. Es ist ohne weiteres klar, daß der *χῶρος δικαίων ἀνδρῶν* identisch ist mit dem *χῶρος εὐσεβῶν* unserer Legende. Ich zweifle nicht daran, daß der letztere Ausdruck von den Sitzen der Seligen in der Unterwelt übertragen ist auf den gegen Feuer gefeiten Bezirk auf dem Vulkane. Wie hier *εὐσεβεῖς* und *δίκαιοι* gleichgesetzt zu denken sind, stellt Platon d. rep. II 363 C *ὅσιοι* und *δίκαιοι* nebeneinander (vgl. Norden, d. Z. XXVIII 394), die Musaios und sein Sohn von der Oberwelt in den Hades geleiten zu ewigem Rausche, dem schönsten Lohne der Tugend. Es sind

Digitized by Google

dieselben gemeint, die Plat. a. a. O. X 615 B *τινὰς εὐεργεσίας εὐεργετηκότες* nennt, Verg. Aen. VI 664 *qui — sui memores aliquos fecere merendo*, nach pythagoreisch-orphischer Quelle, wie Norden, Verg. Aen. Buch VI S. 35 zeigt. Ktesias wird sich den *μέσος χῶρος* als eine Insel im Flammenmeer gedacht haben wie Konon f. 43, der ebenfalls pythagoreisch-orphische Anschauung wiedergibt. An einen Einschub des Photios zu denken, durch den beide, Ktesias wie Konon, uns im Auszuge erhalten sind, verbietet die Fassung des Zeugnisses, das ausdrücklich *λέγει* wiederholt. Der Hinweis auf die *δίκαιοι ἄνδρες* am Aetna lag dem Ktesias deshalb besonders nahe, weil er vorher c. 8 von den *δικαιότατοι Ἰνδοί* gehandelt hatte, denen wie manchen andern entlegenen Völkern ihre *δικαιοσύνη* als Ruhmestitel bescheinigt wurde (vgl. Rohde, Roman[3] 216 ff.). Pythagoreischer Gedankenkreis am Aetna ist begreiflich und gibt sich auch in der Anschauung *δίκαιον ἐν μέσῳ* Plut. de Isid. et Osir. 75 p. 381 F (Geigenmüller, Ilbergs Jahrb. XLVII 269, 7) zu erkennen. Vgl. *μεσότης* in der peripatetischen Definition der *δικαιοσύνη* bei Praechter, d. Z. XLI 603 ff. Die bewiesene und gepriesene Pietät der catanäischen Brüder würde zu ähnlichen Proben der Aufopferungsfähigkeit der Pythagoreer trefflich stimmen. Daß aber Ktesias gerade unsere Erzählung schon kannte, folgt aus seinem Zeugnis noch nicht, immerhin ist soviel sicher, daß der Grundgedanke, aus dem sie erwuchs, weiter hinauf reicht, als wir bisher wußten. Wir kommen, wenn Lykurgos seine Rede 331 hielt und Ktesias ca. 390 schrieb (Schwartz, Fünf Vortr. üb. d. griech. Rom. 72 ff.), fast 60 Jahre höher. Über die Legende und ihre Entwicklung habe ich eine Abhandlung ausgearbeitet, der bessere Tage vielleicht zum Drucke verhelfen.

2. Unter den Naturphänomenen, die Ktesias zum Vergleiche mit dem Aetnawunder anführt, erscheint zuletzt c. 10 (der Satz findet sich nur im cod. Monac. 287 und ist von C. Müller, Ctesiae fragm. nicht in den Text aufgenommen s. p. 94 nr. 68) *ὁμοίως καὶ ἐν Αἴτνῃ καὶ Προύσῃ διηνεκῶς ἀνάγεται πῦρ*, im Anschluß an die Erwähnung der Naphthaquellen bei Phaselis in Lykien. Von diesem Feuer heißt es *καίεται ἐπὶ πέτρας καὶ νύκτα καὶ ἡμέραν*. Das Seltsame besteht nicht darin, daß nachts und tags das Feuer brennt, sondern daß es auf dem Felsen brennt; ein solcher Widerspruch fehlt in dem letzten Satze neben *διηνεκῶς*. Ferner berichtet m. W. kein antiker Schriftsteller von der vulkani-

Digitized by Google

schen Natur Prusas, weder des bithynischen noch des mysischen (s. Baehr z. Ktesias p. 293). Ich möchte beiden Anstößen abhelfen, indem ich schreibe *καίπ(ε)ρ οὖση ⟨πετρηέσσῃ⟩*. Das Feuer flammt beständig empor im Aetna, obwohl er felsig ist. Ich wähle *πετρηέσσῃ*, um den Ausfall nach *καίπερ οὖση* begreiflicher zu machen; zur Verfügung stünden noch *πετρώδης*, *πεταῖος*, *πέτρινος*. Das poetische Wort wird man dem Fabulisten zutrauen dürfen.

3. c. 8. Die Inder feiern alljährlich in der Wüste ein Fest zu Ehren der Sonne und des Mondes. Dabei spendet die Sonne 35 Tage lang Kühlung, *ἵνα μὴ ἄφλεκτοι αὐτὴν* (sc. *ἑορτὴν*) *τελέσωσι καὶ ὑποστρέψωσιν*. Aus dem unmöglichen *ἄφλεκτοι* machte Baehr *φλεκτοί*, näher scheint mir der Überlieferung zu kommen *ἀμφίφλεκτοι*, das zwar nicht im Lexikon steht, aber durch das lateinische ambustus nahe genug gelegt wird. Sie sollen nicht unter der Hitze ermatten, sondern unversehrt aus der Wüste zurückkehren.

Leipzig. RICHARD HOLLAND.

ZU SENECAS APOCOLOCYNTOSIS c. 13.

Zu 13, 2 *quid di ad homines* konnte ich in meinem 1923 erschienenen Buche über die Apocolocyntosis auch nichts anderes anführen, als was seit dem Funde des Herondas bekannt war, nämlich dessen Vers I 9: *τί σὺ θεὸς πρὸς ἀνθρώπους*. Sigdwick, The Cena Trimalchionis of Petronius together with Senecas Apocolocyntosis (Oxford 1925) bemerkt in seinem ganz kurzen Schülerkommentar gar nichts zu unserer Stelle. Wir haben alle die nächste Parallele stets übersehen, die bei Suidas s. v. *Σαλούστιος φιλόσοφος* — aus Damaskios' Vita Isidori, vgl. R. Asmus, Das Leben des Philosophen Isidoros von Damaskios aus Damaskos (Philos. Bibl. Bd. 125) S. 103 — schon immer bereit lag.

Als Salustios dem Sophisten Pamprepios begegnete und dieser *ὡραϊζόμενος „τί θεοὶ πρὸς ἀνθρώπους“ ἔφη*, da erwiderte der durch seine Schlagfertigkeit bekannte Kyniker Salustios — über ihn s. Praechter, Realenc. I A 1967ff. — *„τίς δὲ . . . οὐκ οἶδεν ὡς οὔτ' ἐγὼ πώποτε θεὸς ἐγενόμην οὔτε σὺ ἄνθρωπος;“* Die Entsprechung dieser Stelle mit Seneca ist nicht nur im Ausdruck genauer (*quid di ad homines* ∾ *τί θεοὶ πρὸς ἀνθρώπους*, bei Herondas Singular und Personalpronomen dabei: *τί σὺ θεὸς πρ. ἀ.*), sondern auch die gesamte Situation vergleichbarer. Dort wendet

Digitized by Google

Narciss die Worte[1]) ironisch auf Claudius an, der Gott hatte werden sollen und *divus* war, dem man aber die Götterwürde aberkannt hatte. Hier wendet ein Spötter sie auf einen Weisen an, der nach dem gerade damals (im 5. Jahrh. n. Chr.) höchstgesteigerten Glauben an die *θεῖοι ἄνδρες* an sich wohl Anspruch auf Gottmenschentum hätte erheben können, es für seine Person aber ablehnte — anders also als jene älteren Kyniker wie Peregrinus Proteus, der als Herakles verehrte Böotier Sostratos und der (mit letzterem gewiß nicht identische) „Herakles" des Herodes Attikus. Bei Herondas, wo die junge Strohwitwe Metriche jene Wendung gegenüber der unverhofft erscheinenden, alten Kupplerin Gyllis gebraucht, hat die Art der Benutzung des geflügelten Wortes — dessen Entstehung im Bereiche des antiken Epiphanieglaubens liegen muß (vgl. Crusius, Unters. zu Herondas 3; Verhandl. 40. Philol. Vers. Görlitz 1889, 42f.) — noch etwas ganz Naiv-volkstümliches, ähnlich wie die Fortsetzung: *οὐδ' ὄναρ . . . πρὸς τὴν θύρην ἐλθοῦσαν εἶδέ τις ταύτην.* Gerade dies Nebeneinander von Epiphanie und Traumgesicht ist ein deutliches Indicium für die Sphäre, aus der letzten Endes die sprachliche Wendung herkommt (vgl. Pfister, Realenc. Suppl. IV s. v. Epiphanie). Seneca jedoch und Pamprepios verwenden das Wort nicht naiv, sondern von einem bestimmten Hintergrund aus pointierend: dort ergibt der Glaube an den Gottkaiser, hier die ihm so oft parallel gehende Vorstellung vom *θεῖος ἄνθρωπος* im Reiche des Geistes den beziehungsvollen Ausgangspunkt für die ironische Verwendung ab. Und wie der Wortlaut den Herondas von Seneca und Isidoros schied, so verbindet eben diese Zuspitzung Seneca und Isidoros.

Wenn man nun früher wegen dieser und jener andern Parallele bei Seneca und Herondas (Mäuse fressen Eisen, vgl. mein Buch S. 74 und jetzt Heinze a. a. O. 60) an Abhängigkeit des Philosophen vom Mimiambographen dachte, wird man jetzt darin vorsichtiger sein. Nach gleicher Methode müßte man Pamprepios oder Isidor zum Leser der Apocolocyntosis machen, was doch eine bare Unwahrscheinlichkeit darstellt. Vielmehr muß es sich um ein gangbares Dictum gehandelt haben, wurzelnd, wie gesagt, im Bereiche des Epiphanieglaubens. Von Göttern konnte es ohne weiteres auf Gottkönige und göttliche Weise übertragen werden, mit oder ohne ironischen Beiklang. Schon der ältere Kynismus mag damit gespielt haben. An Witzen über den Herrscherkult fehlt es ja nicht, es

1) Vgl. dazu Heinze, d. Z. LXI (1926) 74f.

Digitized by Google

genüge an Diog. Laert. VI 63 zu erinnern: *ψηφισαμένων Ἀθηναίων Ἀλέξανδρον Διόνυσον, „κἀμέ, ἔφη* (sc. *Διογένης*) *Σάραπιν ποιήσατε“* — ein nätürlich jüngeres Dictum, das schon die ptolemäische oder nachptolemäische Geltung des Sarapis voraussetzt.

So möchte ich denn für Seneca Anlehnung an kynisch-menippeische Sphäre eher annehmen als direkte Abhängigkeit von Herondas. Ein gewichtiges Argument zur Stützung dieser Annahme ist die Tatsache, daß auch Seneca 13, 6: *πάντα φίλων πλήρη*, wie mir Prof. Dr. F. Stiebitz in Brünn freundlichst mitteilte, sich mit kynischer Literatur berührt. Im *Μεισάνθρωπος* (Terminus ante quem: 2. Jahrh. v. Chr.) steht v. 23 (Diehl, Anth. Lyr. I p. 299):

ἐπὴν ἔχῃς τι, πάντα σοι φίλων πλήρη.

Daß Seneca das Dictum gerade unserm Anonymos entnahm und es *παρῳδῶν* aus dem Choliamb in ein Penthemimeres-Kolon umsetzte, ist mir nicht wahrscheinlich; auch hier wird es sich um ein geflügeltes Wort handeln, das letzten Endes aus einem alten *πάντα θεῶν πλήρη* umgestaltet sein mag (vgl. mein Buch S. 124)[1]. Ich trage dazu nach, daß gerade auch Diogenes sich auf ein solches Wort bezieht; bei Diog. Laert. VI 37 sagt er zu einer Frau, die *ἀσχημονέστερον* vor einem Götterbilde sich niedergeworfen hatte: *„οὐκ εὐλαβῇ, ὦ γύναι, μή ποτε θεοῦ ὄπισθεν ἑστῶτος — πάντα γάρ ἐστιν αὐτοῦ πλήρη — ἀσχημονήσῃς;“*

Jedenfalls verstärken, scheint mir, diese Neufunde den von mir a. a. O. versuchten Nachweis, daß gerade in diesem 13. Kapitel der Apocolocyntosis das kynische Erbe besonders reich ist, in erwünschter Weise.

Tübingen. OTTO WEINREICH.

ΑΧΙΛΛΕΥΣ ΧΑΙΡΗΜΟΝΟΣ.

Carl Robert hat aus der Darstellung eines 'tarentinischen' Kraters in Boston erschlossen, daß der *Ἀχιλλεὺς Θερσιτοκτόνος* des Chairemon nicht ein Satyrspiel, sondern eine Tragödie und natürlich zur Aufführung bestimmt gewesen sei (Archäolog. Hermeneutik S. 278 ff. Abb. 213. 214). Den urkundlichen Beweis, den auch Aly nicht kannte (RE Satyrspiel 242, 21), liefert eine oft besprochene

1) Heinze a. a. O. 76 hat auf Epiktet III 24, 11 aufmerksam gemacht, wo *πάντα δὲ φίλων μεστά, πρῶτα μὲν θεῶν κτλ.* nebeneinander steht.

Digitized by Google

Inschrift aus Tegea (IG V 2, 118; Syll.³ 1080), die viel eher als zu einem *histrionis donarium Tegeaticum* (v. Hiller, Syll.³ mit Bérard, Dittenberger, Capps) zu einer Ehrenstatue des leider unbekannten tegeatischen Schauspielers und Faust-Kämpfers gehört haben dürfte (R. Herzog). Der Vorschlag von Capps (Transactions of the American Philol. Assoc. XXXI 1900 S. 137), ihn mit dem tragischen Schauspieler *Ἀπολλογένης Ὀρθαγόρα Ἀρκάς* zu identifizieren, Soteriensiegers in Delphi 255 v. Chr. (SGDI 2564, 51; nicht *διδάσκαλος*, wie IG V 2 S. XXII 83 steht), sollte nichts weiter als eine Möglichkeit geben (vgl. O'Connor, Prosop. histr. Gr. 1908 S. 80, 40). Wenn als Paradestücke des Unbekannten von Tegea neben dem *Ἀχιλεὺς Χαιρήμονος*, mit dem er an den *Νάϊα ἐν Δωδώνηι* den Eichenkranz errang, Archelaos, Herakles und Orestes des Euripides, der Antaios des Archestratos erscheinen, so erweist sich durch diese Umgebung auch das Stück des Chairemon als Tragödie; einen allerletzten Zweifel (Herzog, Philol. LX 1901 S. 445) würde jetzt umgekehrt Roberts Beweisführung ersticken.

Robert antwortete mir seinerzeit, daß er diesen Hinweis 'für den äußerst unwahrscheinlichen Fall einer zweiten Auflage dankbar verwerten werde'; so mag er nun wenigstens hier in seiner Zeitschrift Platz finden.

Charlottenburg. ERICH PREUNER.

EURIPIDES' IPH. TAUR. 831 ff.

Zwischen zwei lyrischen Partien der Iphigenie stehen die Verse:

831 *Ὀρ. κἀγὼ σὲ τὴν θανοῦσαν ὡς δοξάζεται.*
(Ἰφ.) κατὰ δὲ δάκρυ⟨α⟩, κατὰ δὲ γόος ἅμα χαρᾷ
(Ὀρ.) τὸ σὸν νοτίζει βλέφαρον, ὡσαύτως δ' ἐμόν.

V. 832 kann nur der Iphigenie gehören, denn die Partie des Orestes ist in diesem Duett nüchtern und im strengsten Dialogstil gehalten (vgl. die ähnlichen Szenen in Troerinnen, Ion, Hypsipyle, Phoenissen); V. 833 dagegen muß Orestes sprechen, denn Iphigenie kann sich auf die Erschütterung des Mannes nicht beziehen, auch ist nach 833 Personenwechsel durch den Inhalt gesichert. Also führt Orestes den Satz der Schwester in seinem *ἦθος* zu Ende; es ist, als ob er sich seiner Tränen schämte.

Berlin. PAUL MAAS.

Digitized by Google

DIE LISTE DER THALASSOKRATIEN IN DER CHRONIK DES EUSEBIUS.

Die seltsame Liste der meerbeherrschenden Völker in des Eusebius Chronik mit ihren aneinanderschließenden Jahreszahlen der Herrschaftsdauer und der darin enthaltenen Vorstellung, daß, wie auf dem Lande, so auch zur See eine Regierung gleichsam die andere abgelöst habe, hat in der letzten Zeit mehrfach eine Besprechung gefunden. Die Quellen derselben und ihre historische Bedeutung hat W. Aly, Rhein. Mus. LXVI (1911) 585 zu ergründen versucht, nachdem I. L. Myres sie als ein historisches Dokument des 5. Jahrhunderts hatte hinstellen und die geschichtlichen Grundlagen für die darin enthaltenen Ansätze[1]) hatte geben wollen, z. T. unter völliger Umstürzung der uns gebotenen Zahlen (Journ. of Hell. Studies XXVI [1906] 84 ff.). Gegen Myres, dessen Aufstellungen darunter litten, daß er kein völlig klares Bild von der Chronik und ihrer Überlieferung hatte und auf Grund der damals vorliegenden Ausgaben haben konnte, hat I. K. Fotheringham, der Herausgeber des Codex Oxoniensis des Hieronymus, der dank seiner Studien über ein besseres Verständnis der Eusebius-Chronik verfügte und inzwischen auch eine Hieronymusausgabe in Konkurrenz zu der meinigen veröffentlicht hat, im allgemeinen unter Verzicht auf eine historische Würdigung, doch unter Ablehnung der Fixierung der Liste auf eine so frühe Zeit, mit kritischem Sinn und nüchterner Überlegung durch sorgfältigere Zusammenstellung der ja im einzelnen oft weit auseinandergehenden Überlieferung Berichtigungen vorgetragen, auch er allerdings den Ausgangspunkt nicht ganz richtig wählend und sich nicht ganz freimachend von den irreführenden Voraussetzungen, die Myres gemacht hatte (Journ. of Hell. Studies XXVII [1907] 75 ff.); auch entbehrte er noch die Unterstützung durch die erst später erschienene Ausgabe der armenischen Chronik des Eusebius von Karst (Die griech. christl.

1) Vorangegangen war ihm Goodwin, De pot. vet. gent. marit. epochis apud Euseb., Göttg. Diss. 1855.

Digitized by Google

Schriftsteller Eusebius Bd. V Lpzg. 1911). Wenn ich auf diese Frage zurückkomme, so geschieht es, weil ich glaube, daß man noch zu einer richtigeren Beurteilung der Liste und ihrer Überlieferung kommen kann, dann aber auch, weil diese Untersuchung in engstem Zusammenhang steht mit dem Bilde, das ich selbst in den Abh. d. Pr. Ak. d. W., Jahrgang 1923, Phil.-hist. Kl. Nr. 4, von der äußeren Form der Eusebiuschronik und der Anordnung der Notizen im griechischen Original entworfen habe. Wenn dasselbe richtig ist, dann muß auch die starke Verschiedenheit in den Angaben hinsichtlich der Thalassokratien bei Hieronymus und beim Armenier sich auf dem gleichen Wege erklären lassen, auf dem ich dort die Differenzen der römischen Bischofsliste[1]) erklärt und damit zugleich die darauf begründeten Trugschlüsse beseitigt habe.

Die Meeresbeherrscher vom troischen Krieg bis zu Xerxes' Übergang nach Hellas sind zusammengestellt zunächst in einer Übersicht in dem nur armenisch erhaltenen Einleitungsbuch zur Chronik des Eusebius, der Chronographie, bezeugt dort als Auszug aus Diodor (S. 106/7 Karst), sodann eingereiht zu bestimmten Jahren Abrahams in den der Chronographie folgenden Geschichtstabellen selber, leider in doppelter Fassung, da die armenische Übersetzung und des Hieronymus lateinische zum Teil stark voneinander abweichen, und endlich in den Auszügen des Synkellos, die dieser aus Eusebius und andern seiner Chronik einverleibt hat. Es ist an sich eine selbstverständliche Voraussetzung, daß die letzten drei Angaben, d. h. die Notizen der Tabellen mit den ersten übereinstimmen; denn eben als Vorarbeit und Begründung der Datierung zu den einzelnen Jahren hat ja der Verfasser der Chronik dieses Material aus seinen Quellen vorausgeschickt. Allerdings mit Fehlern in den Zahlen muß man rechnen, da hier bei den freistehenden Notizen Veränderungen nicht wie bei den sonstigen Regierungszahlen durch die äußere Form und das Zahlengerippe verhindert wurden oder sich leichter kontrollieren ließen. Bedauerlich ist es, daß die Liste der Chronographie auch Lücken aufweist; nicht nur daß der Name des zehnten Postens ausgefallen ist, auch die Anzahl der Jahre, welche die Herrschaft

1) In aller Kürze hatte auch Fotheringham schon (a. a. O. S. 77 Anm. 2) das Richtige gesagt: *I am convinced that the peculiar dates of the Armenian version are simply due to scribal errors, and do not go back to Eusebius himself* unter Berufung auf den mir nicht zugänglichen Aufsatz von C. H. Turner, Journ. of Theological Studies (1900) I 185.

Digitized by Google

gewährt haben soll, fehlt bei 8—11 und bei 13. Andererseits sind in den Tabellen nicht immer die Jahre der Herrschaftsdauer hinzugesetzt und, da man mit Verschiebungen der historischen Notizen bei der Übernahme von einer Handschrift in die andere zu rechnen hat — erst recht, wenn wie im Armenier das ganze Gerüst der Tabellen geändert ist —, so kommt dadurch ein starkes Moment der Unsicherheit in die ganze Frage. Suchen wir also zunächst die Jahre der Dauer nach den Zeugnissen festzustellen.

Eröffnet wird die Liste mit den Lydern[1]), denen 92 Jahre zugeschrieben werden, ebenso A(rmenier) zum Jahre 848 Abr. und Synk. 172b (324, 16), bei H(ieronymus) (62e) fehlt die Zahl in der Angabe zum Jahre 842 Abr. Schon hier zeigt sich erstens, daß auch bei H. oder seinen Abschreibern Auslassungen anzunehmen sind, die ja ohne weiteres verständlich sind, zumal am Ende und Zahlen betreffend inmitten eines so ungeheuren Gerüstes von Zahlen, wie sie die Königsreihen der eusebianischen Tabellen darstellen. Zweitens aber ist erkennbar, daß die Anordnung zu den einzelnen Jahren Abrahams in den beiden Übersetzungen A. und H. variiert und von der bei beiden gewählten Form der Tabellen abhängig ist; ein Blick in die Ausgaben lehrt sofort den Grund, warum beide um sechs Jahre differieren. An sich gehört die Notiz unmittelbar hinter die Einnahme Ilions[2]), an welche als chronologischen Punkt von besonderer Bedeutung ein kurzer chronologischer Überblick gefügt ist. Hier sammeln sich aber mehrere Bemerkungen, und da sie in den Übersetzungen hintereinander gegeben werden, so entfernen sich die letzten von dem Jahre des Falles Ilions immer mehr. Zu der Reihe der Latinerkönige, neben welchen bei H. die historischen Ereignisse stehen, mußte die Zusammenfassung der Äneas voraufgegangenen Herrscher, Janus, Saturnus, Picus, Faunus, Latinus sofort nach der Angabe seiner Regierung folgen; zu dem Ende der Regierung Agamemnons mußte

1) Für Diodor liegt ein Widerspruch in diesem Ansatz, da er selbst V 84 sagt: *μετὰ δὲ τὴν Τροίας ἅλωσιν Κᾶρες αὐξηθέντες ἐπὶ πλέον ἐθαλαττοκράτησαν.* Aber den Widerspruch muß man hinnehmen gegenüber dem deutlichen Zeugnis: „1. Lyder und Mäoner" und die Schlüsse, die Myres S. 108f. darauf aufgebaut hat, schweben dieser festen Überlieferung gegenüber, die in der deutlich bezeichneten Reihenfolge sich äußert, in der Luft. Eine Umstellung der bei Diodor zwischen Thrakern und Rhodiern befindlichen Karer durch den Katalogverfasser nimmt Goodwin an a. a. O. S. 51.

2) Richtig Myres S. 93.

Digitized by Google

die Notiz über Ägisthus' Regierung gefügt werden. Dann erst heißt es: *Lydi mare obtinuerunt.* Diese Verschiebung konnte ja auch hier mit um so ruhigerem Gewissen vorgenommen werden, weil die Nachricht an sich zu jedem Jahre der 92 Jahre währenden Seeherrschaft gesetzt werden konnte. Der Armenier hat die Verteilung der Notizen nach dem Gesichtspunkt, ob sie der jüdischen Geschichte oder der heidnischen angehören, die bei H. und sicher auch bei Eusebius vollzogen war durch Aufnahme der Begebnisse in die Spalte der linken (spatium sacrum) oder der rechten Tabellenhälfte, fallen lassen und ist im allgemeinen, wie sich deutlich erkennen läßt, so verfahren, daß er die Tatsachen abwechselnd links oder rechts von seinen an einer Stelle der Seite zusammengerückten Zahlenreihen bietet, außer wo die Raumverhältnisse ihn veranlaßten, davon abzuweichen. So hat er die bei Eusebius-H. im linken Spatium stehende Angabe über die nach Labdon herrschenden Fremdstämmigen auf die linke Seite zu Sampsons Regierungsantritt gebracht, die dann folgende über Sampson (*fortissimus omnium fuit*) auf die rechte Seite, und da dort nun im Verhältnis zu links noch Raum war, die Bemerkung über Äneas' Vorgänger angefügt. Die Notiz über die lydische Seemacht kam dann wieder nach links und ist so wegen der Länge der vorausgehenden Bemerkung zum Jahre 848 Abr. gelangt. Die Mykenernotiz ist bei ihm gänzlich fortgefallen. Man sieht hier sofort, wie falsch es ist, auf das Jahr 848 irgendein Gewicht zu legen[1]), und wie wenig Verlaß auf die Fixierung der historischen Ereignisse bei A. ist; denn hier ist die Stellung derselben bei der völligen Unveränderung der äußeren Form noch weit mehr beeinflußt durch Raumfragen und die willkürliche Scheidung nach links und rechts, als das bei H. der Fall war, der doch die Zahlen der Königsreihen in der Gestalt und Trennung voneinander beibehielt, wie er sie bei Eusebius vorfand, wenngleich er die Notizen im allgemeinen hintereinander aufmarschieren ließ und bis auf wenige Seiten die Nebeneinanderstellung verschiedener Ereignisse in demselben Spa-

1) Fotheringham nimmt in seinen Berechnungen den Ausgangspunkt von 844 Abr. Das Argument, das er vorbringt S. 83, ist eine petitio principii, und er selbst hat S. 87 richtig bezeichnet, was wir erwarten. Daß weder 842 (H.) noch 848 (A.) in Frage kommen, ist klar; Diodors Abschnitt beginnt ganz eindeutig: Nach dem troischen Krieg hatten die Seeherrschaft.

Digitized by Google

tium vermied, die bei Euseb sich offenbar fand; denn nur dadurch ist es zu erklären, daß in A. gleich die nächsten Notizen vertauscht sind[1]).

An zweiter Stelle kommen die Pelasger mit 85 Jahren; auch hier ist die Dauer der Herrschaft bei A. und Synk. 180 d (339, 18) erhalten, fehlt aber bei H. (68 c); in den Tabellen steht die Notiz bei H. zum Jahre 960 Abr., aber bei A. schon 928. Auch hier haben wir noch einen festen Anhaltspunkt, um das Jahr zu bestimmen, zu welchem sie hätte gesetzt werden müssen, vorausgesetzt nämlich, was erst festgestellt werden muß[2]), daß immer der jedesmalige Wechsel der Herrschaft, d. h. der Anfang der neuen bezeichnet werden sollte. 835 (das Jahr Abrahams für die Einnahme Ilions, von der ab ja gezählt werden soll) + 92 ergibt 927, so daß unter der gegebenen Voraussetzung an dieser Stelle der Fehler starker Verschiebung nach unten bei H. vorläge, falls nicht etwa die Angabe von der Seegeltung der Pelasger sich bei Euseb doppelt fand, wie die nächste von den Thrakern, und er die erste, A. die zweite fortgelassen hat. Aber das mag zunächst noch unentschieden bleiben.

Die Dritten in der Reihe hat A. übergangen, während H. hier die Jahressumme hinzusetzt. Nach dem Diodorauszug kommen jetzt die Thraker mit 79 Jahren, so auch Synk. 181 b (340, 17), während H. zum Jahre 1011 Abr.[3]) schreibt: *tertio mare obtinuerunt Thraces an. XVIIII.* Addieren wir 835 + 92 + 85, so erhalten wir in der Tat 1012, also etwa die gleiche Zahl. Die Notiz: *Thraces mare obtinuerunt* findet sich dann bei H. noch zweimal, zum Jahre 1050 und 1054, ein deutlicher Beweis für die auch bei der nächsten Angabe der vierten Seeherrscher konstatierbare Tatsache, daß hier die Dauer mit XVIIII Jahren zu knapp bemessen ist und H. oder seine Abschreiber geirrt haben (XVIIII verschrieben statt LXXVIIII) oder eine Verderbnis im Eusebiustext vorlag (ιθ' statt οθ'), die ungeprüft übernommen wurde; stand die

1) Das habe ich a. a. O. S. 47 gezeigt.

2) Hier liegt der Fehler der Darlegungen von Myres, den auch Fotheringham nicht abgeschüttelt hat.

3) 1009 der Bernens., 1010 der Amandin., 1012 der Phillipp. M, 1011 der Leidens. P und der Phillipp. N, 1016 der Oxon., ich habe in der Ausgabe einfach die Mitte genommen und die Notiz zu PN gesetzt, wie auch Fotheringham tut.

Digitized by Google

Notiz in dem Eusebiusexemplar zum Jahre 1012, so würde sie neben *Λακεδαιμονίων ιθ'* ihren Platz haben und das Versehen schon bei Hieronymus selber auch auf diese Weise begreiflich werden. Danach ist gegen 79 kein Einwand zu erheben, und das XVIIII des H. muß dieser Zahl als Stütze dienen. Im übrigen weist Fotheringham mit Recht darauf hin, daß die Verdopplung der Thrakernotiz auch bei Synkellos sich findet, ebenso variierend wie bei H.; neben: *Τρίτοι ἐθαλασσοκράτησαν Θρᾷκες ἔτη οθ'* steht 181b (340, 20): *Θρᾷκες ἐθαλασσοκράτουν*, also mit der gleichen Umstellung der Wörter und das zweitemal mit der gleichen Fortlassung der Jahre. Es ist danach klar, daß auch Eusebius diese Angabe doppelt hatte, ebenso auch, daß H. sich genau an seine Vorlage hielt. Daß aber Eusebius-H. hier jedesmal den Anfang der thrakischen Seeherrschaft habe bezeichnen wollen, wie Myres[1]) meint, ist durchaus nicht gesagt. Ob die dritte so unmittelbar folgende Wiederholung der zweiten Notiz bei H. auf einem Versehen beruht, muß dahingestellt bleiben; die alte Überlieferung, zu welcher hier noch der Floriacensis tritt, ist jedenfalls hierin völlig einhellig.

An vierter Stelle werden bei Diodor die Rhodier genannt mit 23 Jahren in Übereinstimmung mit der Tabelle des H. (77a) zum Jahre 1101 und mit Synkellos 181b (341, 1), der nur zu der Zählung *τέταρτοι* bemerkt: *κατὰ δέ τινας πέμπτοι*. Ob dabei die doppelte Nennung der Thraker eine Rolle spielt, ist ungewiß. In A. fehlt die Notiz, da zwei Seiten Text von 1031—1099 Abr. verlorengegangen sind. Möglich also, daß sie etwa zum Jahre 1091 vorhanden war. Ungewöhnlich ist es, daß die alten Handschriften des H. sämtlich die Notiz in das spatium sacrum der linken Seite gesetzt haben, wo sie deshalb auch Fotheringham entgegen der sonstigen Einrichtung des Werkes aufgenommen hat, während ich um der Konsequenz willen sie nach rechts gesetzt habe, vielleicht allerdings damit schon den Verfasser korrigierend, wenn auch nicht den Eusebius. Für die Beurteilung all dieser Angaben, die meerbeherrschenden Völker betreffend, muß man jedenfalls die auffällige Tatsache beachten, welche auf eine Sonderstellung schließen läßt. Das Jahr des H. stimmt nicht ganz zu den Jahren der Dauer, wenn der Anfang der neuen Herrschaft bezeichnet werden sollte, beweist

1) A. a. O. S. 93: *Jerome assigns no less than three separate dates to the initial year of the Thracian sea-power.*

Digitized by Google

aber klar, daß bei dem vorigen Posten sicher nicht 19, sondern eher 79 zu lesen war: 835 + 92 + 85 + 79 = 1091. Es wäre also die Notiz etwa in die Mitte der angenommenen Dauer der Herrschaft gesetzt.

Die fünfte Stelle nehmen die Phryger ein mit einer Herrschaft von 25 Jahren. Synk. 181b (341, 4), A. zum Jahre 1113, H. 79b zu 1125 bieten dasselbe. 835 + 92 + 85 + 79 + 23 ergäbe als Anfangsjahr 1114, so daß also, wenn dieses angegeben werden sollte, A. ziemlich genau ist, während H. auch hier etwa die Mitte der Seegeltung für die Fixierung derselben ausgewählt hat. Der Abstand von 23 Jahren ist in H. ungefähr eingehalten (1101—1125). Für den sechsten Posten in der Reihe, die Kyprier, versagen sowohl A. wie Synkellos, während H. mit dem Diodorauszug zwar in dem Namen und der Reihenfolge, aber nicht in den Jahren der Herrschaftsdauer übereinstimmt; bei ihm (80c) sind es 23, dort 33[1]). Die Angabe steht bei 1152 Abr. Addiert man 835 + 92 + 85 + 79 + 23 + 25, so erhält man 1139; auch hier findet sich die Angabe also in der Mitte der Herrschaft unter Beibehaltung ungefähr des durch die Dauer der vorigen gegebenen Abstandes von 25 Jahren (1125—1152). Für den Ausfall in A. liegt kein besonderer Grund vor, da die Jahre 1100—1166 erhalten sind. Auch bei den an siebenter Stelle stehenden Phönikiern sind wir allein auf den Diodorauszug und H. (82a) angewiesen; die Jahre, 45 nach Diodor, sind auch bei diesem bis auf den Leid. F[2]) fortgelassen. Gestellt ist die Bemerkung zum Jahre 1180 Abr., so daß also ein gewisser, freilich nur sehr oberflächlich entsprechender Zwischenraum gegenüber dem vorigen Posten gewahrt ist (1152—1180);

1) Die Überschätzung des cod. Leid. F, der eine willkürlich zurechtgemachte Tabellenform hat und deshalb als Zeuge für den ursprünglichen Hieronymus im allgemeinen ausscheidet, führt Fotheringham dazu, den Kypriern 32 Jahre zu geben, obwohl doch der Ausfall der I in F genau so zu erklären ist wie der Ausfall der X in den andern Hss. Da XXXIII beide Lesungen erklärt, halte ich es für unmethodisch, an dem Zeugnis des Diodor zu rühren.

2) Hier ist in F, *a manuscript which is notoriously the result of a deliberate recension*, wie Fotheringham richtig schreibt, etwas erhalten, was in den andern alten Hss. fehlt. Nur um dieser Ergänzungen willen verdient F Berücksichtigung; ich hätte diese Stelle in dem Verzeichnis der Handschriften vor meinem Text mitangeben und das an. XLV aus F konsequenterweise hier mitaufnehmen sollen.

Digitized by Google

da auf der ganzen Hieronymusseite überhaupt nur noch eine Notiz sich findet, so war der Beweglichkeit der Phönikierbemerkung innerhalb der Seite durch nichts Einhalt geboten, und man könnte immerhin denken, daß sie um ein paar Jahre im leeren Raum aufgerückt ist.

Für die nächsten Angaben der Ägypter, Milesier, Karer, Lesbier fehlen uns ebenso die Notizen des Synkellos, dazu im Diodor die Jahre, und für die ersten beiden auch A. Hier könnten die Ägypter noch von der Lücke mitverschlungen sein, die 1167—1220 umfaßt, während das Fehlen der Milesier durch nichts motiviert ist als durch die Nachlässigkeit des Übersetzers oder seiner Abschreiber. H. (85b) setzt die Ägypter ohne Angabe der Herrschaftsdauer zu 1233 Abr., also im Abstand von 43 Jahren zum vorhergehenden Posten, so daß die bei Diodor berichtete Dauer der Phönikierherrschaft von 45 Jahren ungefähr eingehalten ist. Die Milesier werden dann (88i) zum Jahre 1268 Abr. in einem Abstand von 35 Jahren erwähnt. Den Milesiern selber sind von H. 18 Jahre zugeschrieben; aber die nächsten Seebeherrscher stehen erst 1296 bei ihm. Faßt man den ganzen Zwischenraum zwischen der Nennung der Ägypter und der auf die Milesier folgenden Karer zusammen, so hat man 1233 bis 1296 = 63 Jahre, woraus man schließen müßte, daß entweder den Milesiern statt XVIII Jahre XXVIII zuzuschreiben sind oder den Ägyptern 45 zukommen. Halten wir zunächst die überlieferte Zahl XVIII fest, so würden wir also 45 für die Ägypter rechnen dürfen. Die Karer folgen dann H. (90f.) 1296 Abr., und bei diesen tritt auch A. wieder ein zum Jahre 1286; es ist also ungefähr der gleiche Abstand zwischen A. und H. wie bei dem letzten noch zu prüfenden Posten, den Phrygern (1125 zu 1113); allerdings entbehren auch die Jahre 1287—96 auf der linken Seite in A. jeder Eintragung, so daß ein Aufrücken der Notiz leicht denkbar war. Die Karer haben nach A. 61 Jahre geherrscht.

Nach den Karern lesen wir die Lesbier, im Diodorauszug noch ohne Jahresangabe, bei H. (94b) zum Jahre 1347 Abr., bei A. zu 1345, so daß die beiden Überlieferungen hier wieder nahezu einhellig sind. Darüber steht in A. zu 1341 und 42 die Notiz über die Gründung von Kyzikos und Lokroi, die H. 1338 hat; man sieht also, daß auch die Vorlage von A. die Angabe über die lesbische Thalassokratie nicht früher gehabt haben kann; denn sonst wäre sowohl auf der linken Seite wie rechts über jenen Bemerkungen

Digitized by Google

Raum genug vorhanden gewesen, sie unterzubringen. Die Dauer der Herrschaft ist allein bei H. mit 68 Jahren berichtet. Die nächsten, die Phokäer, sind bei H. ausgefallen, dagegen einstimmig im Diodorauszug, bei Synk. 239 b (454, 4) und bei A. zum Jahre 1441 Abr. mit 44 Jahren Herrschaftsdauer notiert; bei Synkellos ist die Notiz hinter der Erwähnung der sieben Weisen und vor derjenigen des nemeischen Agons, des Todes Äsops, der Panathenäen und des Eugamon aufgenommen[1]), in der gleichen Umgebung ungefähr wie bei A., so daß man erkennt, daß H. auch etwa in der Gegend nach 1441/2 die Angabe hätte bringen müssen, also in Harmonie mit A., wenngleich die Differenz von hier bis zur vorigen Herrschaft (1347) nicht der angegebenen Dauer von 68 Jahren entspricht; es ist leicht verständlich, wie H. sich versah oder sein Eusebiustext entstellt war: es müßte 98 heißen[2]) (*ϙη′* ist verlesen zu *ξη′*).

Auch die nächsten beiden, die Samier und die Lakedämonier, sind nicht überall überliefert; sie fehlen bei H. ganz, im Diodorauszug bei den ersten die Jahre der Dauer; die Samier hat auch Synkellos nicht. A. führt diese zum Jahre 1486 Abr. an, also ungefähr im richtigen Abstand von 44 Jahren zu den Voraufgegangenen, ohne Angabe über die Länge der Herrschaft, sodann die Lakedämonier zum Jahre 1503. Beide sind also bei ihm durch siebzehn Jahre etwa getrennt, die man mangels anderer Angaben als die Dauer der Samiermacht betrachten muß[3]). Natürlich muß man

1) Darauf hat Fotheringham S. 85 hingewiesen. Allerdings unmittelbar aus Euseb hat Synkellos die Notizen nicht, da er sie in anderer Reihenfolge und nicht vollständig hat: Nemeen, Äsop, Panathenäen, Eugamon; dagegen H.: Nemeen (1444), [Phalaris (1446), Abaris (1448)], Eugamon (1450), Panathenäen (1451), Äsop (1453). Also Euseb bietet mehr; deshalb läßt sich auch die ausgefallene Notiz in H. nicht genau datieren.

2) Daß der Abstand in A. nur 96 Jahre umfaßt, kann als Zeugnis dagegen nicht so sehr ins Gewicht fallen für den, der die Unzuverlässigkeit von A. im Datieren und die Unsicherheit eines Schlusses aus dem Abstand der Daten bedenkt; die sicher überlieferte VIII in H. muß methodisch die Grundlage bilden.

3) Aly a. a. O. S. 589,90 setzt für die Samier 546—18 oder 29 Jahre an; aber das Mittel, das er zur Ergänzung der fehlenden Zahlen gefunden zu haben glaubt, indem er den Höhepunkt der Seegeltung in einem besonderen historischen Ereignis sieht, dieses dann als die Mitte betrachtet und wenn er etwa den Schlußpunkt kennt, danach nun durch Verdopplung der Differenz den Anfangspunkt erschließt, ist zwar sehr

Digitized by Google

sich bei den Schwankungen, welchen die Notizen gerade in A. ausgesetzt sind, dessen bewußt sein, daß man hier mit einem sehr unsicheren Faktor zu rechnen hat; seine Richtigkeit kann erst an der sich ergebenden Gesamtsumme nachgeprüft werden. Den Lakedämoniern gibt A. im Einverständnis mit Diodor zwei Jahre, Synkellos 238 c (452, 13) dagegen 12, aber unmittelbar vorher geht die Zählung der römischen Bürgerschaft mit *ιβ' μυριάδες*, so daß ein Fehler sich leicht erklären läßt; und wie in A. folgt auch bei ihm die Angabe dem Bericht über Harmodios und Aristogeiton, die bei H. 1497—1500 Abr. erwähnt sind, so daß also das Jahr in A. ungefähr auch das Jahr der griechischen Vorlage gewesen sein muß. Im übrigen muß auch hier die Probe bei der Summierung aller Einzelposten erweisen, ob 2 richtig ist.

Die letzten Seeherrscher sind bei Diodor die Naxier mit 10, die Eretrier mit 15 und die Ägineten wieder mit 10 Jahren, und so hat auch Synkellos 247 b (469, 15/8), nur daß er den Eretriern bloß sieben Jahre läßt. Auch hier ist zu beachten, daß unmittelbar darauf Gelon mit *ἔτη ιζ'* genannt ist, wo aller Wahrscheinlichkeit nach allein *ζ'* gemeint ist[1]), so daß also beide Zahlen in Verwirrung geraten zu sein scheinen. H. hat Naxier und Eretrier gar nicht, die Ägineten dagegen (107 a) schon zu 1509 mit einer Dauer von 20 Jahren und genauer Angabe des Endpunktes: *usque ad transitum Xerxis*, wofür in dem armenischen Diodorauszug fälschlich gesagt ist: „bis zu Alexanders Übergang" (107,14 Karst); daß aber Xerxes' Zug nach Hellas gemeint ist, ergibt schon das Aufhören jeglicher Angaben für die Folgezeit in den Tabellen. A. enthält die Naxier nicht, dagegen zu 1514 die Aneretrier, wie es heißt, mit 15 Jahren und entsprechend zu 1530 die Ägypter, wie statt Ägineten geschrieben ist, mit 10 Jahren, also die gleichen Zahlen für die Dauer der Seegeltung wie Diodor und z. T. Synkellos. Beachtenswert ist, daß Synkellos seine Notiz über die Ägineten wie H. vor den Tod des Pythagoras (H. 107 f.) und Äschylus' Akme (H. 107 h) setzt, allerdings auch hinter Gelons Tyrannis, die bei H. erst 108 g folgt, so daß der Schluß nicht zwingend ist, daß auch Eusebius die letzte

scharfsinnig ausgedacht, bewährt sich aber gegenüber dem tatsächlich vorhandenen Material nicht. Die Methode, den Abstand zwischen den einzelnen Notizen im Kanon zur Ausfüllung der Zahlenlücken in der Diodorliste zu benutzen, hat schon Fotheringham gefunden.

1) Das Material bei Beloch, Griech. Geschichte² II 2, 162 ff.

Digitized by Google

Seeherrschaft vor Pythagoras' Tod gehabt haben müsse. Fotheringham betont die Zusammenstellung mit Gelon (S. 85), der bei H. 1530 Abr. erscheint, um dies als das von Eusebius gewollte Datum zu erweisen; an sich könnte man sich ebensogut an die anderen beiden Notizen halten. Aber daß Synkellos hier wie oben überhaupt nicht genau mit H. übereinstimmt und auch nicht mit A., beweist, daß er diesen Abschnitt nicht aus Eusebius selber hat, und damit scheidet er als sichere Stütze aus. Gegenüber dem gemeinsamen Zeugnis von Diodor und A. und der historischen Wahrscheinlichkeit, wie wir noch sehen werden, ist indessen die Notiz in H. als ein Irrtum anzusehen, dessen Entstehung sich uns später noch aufklären wird.

Erwägen wir zunächst die Frage: Wie stellen sich diese einzelnen sicher bezeugten oder im Notfall aus den Abständen zu erschließenden Posten zu der uns ja bekannten Gesamtsumme der Jahre von Trojas Fall (835 Abr.) bis zur Schlacht bei den Thermopylen und bei Salamis (1537) — denn nur dies Ereignis kann man doch als *transitus Xerxis* bezeichnen[1]) —, im ganzen also 702, so ergibt sich gegenüber den bisherigen Versuchen, das Problem zu lösen, ein überraschendes Resultat (s. umstehende Tabelle).

Also die Summe stimmt, wenn man die beiden unsicheren Posten bei Ägyptern und Samiern mit in Kauf nimmt, auffallend gut, und das gibt eine gewisse Gewähr gegenüber den bisher vorgetragenen Konstruktionen[2]), daß diese das Richtige trifft, wobei natürlich zwischen VIII und XIV kleine Verschiebungen möglich wären, falls die Ägypterzahl falsch sein sollte. Alle anderen Posten halte ich für sicher eusebianisch; Anfangs- und Endtermin sind innegehalten, wie sie die Zeugnisse angeben: Trojas Fall und transitus Xerxis.

Die historischen Tatsachen[3]), die zu den einzelnen Abschnitten

1) Mit welchem Recht Fotheringham S. 84 die Schlacht bei Mykale und die bei Platää als Endtermin annimmt, verstehe ich nicht.

2) Fotheringham begnügt sich mit der Summe von 697, die er erhält, Aly ebenso mit 704. F. hat bei seinen Aufstellungen den Fehler begangen, von den Tabellen und ihren schwankenden Notizen auszugehen, und dabei noch dem Armenier mehr Glauben geschenkt, als er verdient; dabei hat er als Bearbeiter des Hieronymus dessen Mängel genau gekannt und auch charakterisiert.

3) Goodwin, Myres, Fotheringham, Aly haben zusammengetragen, was für diese Frage möglich war.

Digitized by Google

		Dauer	Zeugen [1]	Jahre Abr.	Jahre v. Chr.	Anfangsjahre nach Fotheringham	
I	Lyder	92 J.	D. S. A. —	835— 927	1182—1090	844 Abr.	1172 v. Chr.
II	Pelasger	85 „	D. S. A. —	927—1012	1090—1005	936	1080
III	Thraker	79 „	D. S. < (H. XVIIII)	1012—1091	1005— 926	1021	995
IV	Rhodier	23 „	D. S. < H.	1091—1114	926— 903	1100	916
V	Phryger	25 „	D. S. A. H.	1114—1139	903— 878	1123	893
VI	Kyprier	33 „	D. < < (H. XXIII)	1139—1172	878— 845	1148	868
VII	Phönikier	45 „	D. < < H.	1172—1217	845— 800	1180	836
VIII	Ägypter	45? „	— < < (H. Abstand Ägypter + Milesier = 63)	1217—1262	800— 755	1225	791
IX	Milesier	18 „	— < < H.	1262—1280	755— 737	1268	748
X	Karer	61 „	— < A. —	1280—1341	737— 676	1286	730
XI	Lesbier	98 „	— < — H (LXVIII) (A. Abstand 96)	1341—1439	676— 578	1347	669
XII	Phokäer	44 „	D. S. A. <	1439—1483	578— 534	1443	573
XIII	Samier	17? „	— < — < (A. Abstand 17)	1483—1500	534— 517	1487	529
XIV	Lakedämonier	2 „	D. — A. < (S. $\iota\beta'$)	1500—1502	517— 515	1504	512
XV	Naxier	10 „	D. S. < <	1502—1512	515— 505	1506	510
XVI	Eretrier	15 „	D. — A. < (S. ζ')	1512—1527	505— 490	1516	500
XVII	Ägineten	10 „	D. S. A. — (H. XX)	1527—1537	490— 480	1541	485
	Summa	702 J.				— 1541	— 475

1) Die Abkürzungen D(iodor), S(ynkellos), A(rmenier), H(ieronymus) ergeben sich von selbst. — bedeutet, daß die Zahl der Dauer fehlt oder falsch ist, <, daß die ganze Notiz fehlt. Zum Vergleich setze ich die Konstruktion von Fotheringham daneben.

Digitized by Google

den Anlaß geboten haben, wie wir sie im Anschluß an die Liste Diodors mit Ergänzung nur ganz weniger unsicherer Posten festgestellt haben, stimmen durchaus zu unserer Aufstellung; jedenfalls bleibt der Kanon in sich konsequent. Denn es muß im ganzen gesagt werden, daß nur ganz wenig zur Begründung dieser Epochen aufgespürt werden kann und daß sich uns mehrfach der historische Anlaß für die Ansätze und Hervorhebung gerade dieser Seemacht entzieht; wir müssen uns begnügen, wenn wir finden, daß die Notizen der Eusebiuschronik dazu stimmen, was ja bei der kompilatorischen Art dieses Werkes auch noch nicht einmal erforderlich war. Am deutlichsten ist sofort, daß die Seeherrschaft Eretrias mit der Zerstörung dieser Stadt 490 v. Chr. enden muß [1]). Die der Samier fällt natürlich mit Polykrates' Regierung zusammen, der bei H. 533 angesetzt ist (104g), und die Gründung von Dikaiarchia durch sie ist im Kanon (H. 104h) ins Jahr 531 gesetzt; wenn der Zug der Perser gegen Samos, welcher der Blüte der Stadt ein Ende machte, frühestens 519 erfolgt sein kann [2]), so ist mit 534—17 sogar ungefähr eine richtige Epoche gegeben. Für Phokäa muß noch nicht die Einnahme durch die Perser und die Auswanderung eines Teiles der Bevölkerung nach Alalia das Ende der Seegeltung bezeichnen, sondern frühestens die Schlacht gegen die Etrusker und Karthager, welche sie zwang, Alalia aufzugeben und Elea in Unteritalien zu gründen; da sie in der Seeschlacht einen Sieg davontrugen, wenn auch einen Pyrrhussieg, eine *Καδμεία νίκη*, wie Herodot I 166 sagt, so muß auch diese Zeit noch mit in Betracht gezogen werden, und es war berechtigt, die Seeherrschaft der Phokäer über den Fall der Mutterstadt hinaus gelten zu lassen, so daß wir ungefähr an 534 herankommen. Die Lesbierherrschaft schließt auch die geistige Blüte der Insel ein, Lesches (658 H. 94i), Terpander (641 H. 96e), Arion (618 H. 97k), Sappho und Alkaios (600 H. 99d). Milets Herrschaft ist im Kanon (H. 88i zum Jahre 749) mit der Gründung von Naukratis [3]) in Verbindung gebracht; und konsequent ist es auch, daß die Gründung von Kyzikos (H. 88f zum Jahre 756) und die von Trapezunt (in H. ausgefallen, in A. 1260 Abr. = 757) etwa in die gleiche Zeit gestellt sind. Die ägyptische Seemacht fällt in ihrem Beginn zusammen mit der Regierung des Osorthon, der als ägyptischer Herkules bezeichnet wird (800—792). Die phönikische

1) Beloch a. a. O. II 1, 19. 2) Beloch a. a. O. I 1, 379 Anm.
3) Beloch a a. O. I 2, 236.

Digitized by Google

Seemacht hängt natürlich irgendwie mit der Gründung Karthagos zusammen, wenngleich diese im Kanon früher angesetzt ist; der späteste Ansatz — es sind ja mehrere — steht zum Jahre 850 (H. 81 b), immerhin für derartige Angaben der Chronik aus dieser Zeit ein geringfügiger Unterschied; zu dem wahrscheinlichsten Ansatz[1]) des Timäus 814/3 würde die Fixierung der phönikischen Seegewalt auf 845—800 durchaus stimmen. Die Thraker endlich, die 1005 bis 926 die See beherrscht haben sollen, werden in den Tabellen (H. 73 c) zum Jahre 972 mit der Besetzung Bebrycias, des späteren Bithynien[2]), erwähnt.

Schwieriger aber als die Frage der Berechtigung dieser mehrfach doch sehr imaginären Zeitabschnitte der einzelnen Seeherrschaften ist die andere, welche die Form der eusebianischen Chronik angeht und welche uns noch zu prüfen bleibt. Wie lassen sich die Angaben von A. und H. in den Tabellen miteinander in Einklang bringen, bzw. wie lassen sich ihre manchmal recht beträchtlichen Abweichungen erklären? Zunächst für die Auslassungen in einer der beiden Überlieferungen bedarf es natürlich weiter keiner Begründung; sie werden aber noch verständlicher, wenn besondere Anlässe vorhanden waren, um sie zu erleichtern. Diese hat Fotheringham S. 81 richtig erkannt, indem er auch den Unterschied von A. und H. gut betont; denn bei der liederlichen Art des A. ist eine Nachlässigkeit weit begreiflicher als bei H. und seiner Überlieferung, wenn er auch selber sein Werk als opus tumultuarium bezeichnet hat. Der englische Gelehrte sagt: *Either these notices could not have stood in the same column with ordinary events in the Greek Eusebius or there must have been some motive for passing them over when copying these notices of ordinary events.* Er verfolgt freilich nur die zweite Möglichkeit und findet die Erklärung in der Verwendung der roten Tinte[3]), die noch jetzt in den

1) Beloch a. a. O. II 2, 250. Lenschau P.-W. R.-E. X 2224, 32 ff.

2) Brandis P.-W. R.-E. III 510, 56.

3) Die genaue Angabe, ob rote oder schwarze Tinte für die einzelnen Notizen verwandt ist — die rote hat natürlich nur selten und zur Hervorhebung einzelner Ereignisse Verwendung gefunden —, mag so für diesen Fall eine gewisse Bedeutung haben, obwohl nicht eine entscheidende; im allgemeinen hat sie kaum eine. Fotheringham hat genaue Mitteilung darüber in seiner Ausgabe gemacht; mir war das erschwert, da ich nicht alle von mir benutzten Hss. im Original habe sehen können.

Digitized by Google

Hss. gerade für diese historischen Bemerkungen zu beobachten ist. Allein damit ist zwar ein Ausfall, aber nicht eine Verschiebung erklärt. Hier hilft die andere Annahme. Daß die eusebianischen Tabellen tatsächlich nicht alles einfach in einer Reihe von oben nach unten registriert haben, sondern auch nebeneinander Notizen enthielten, wie sich das für das Ausschreiben verschiedener Quellen ja auch empfahl, ergibt sich aus einzelnen Überbleibseln der alten Form in unseren Hieronymustexten und wird bestätigt dadurch, daß die Vertauschung der Reihenfolge zahlreicher Notizen in A. und H., daß auch die Verschiebungen der römischen Bischofsliste sich auf diese Weise völlig verstehen lassen [1]). Wir haben also, wenn diese Auffassung stimmt, auch bei den Thalassokratien mit dieser Anordnung zu rechnen und dürfen glauben, daß sie, wenn mehrere Ereignisse zusammentrafen, neben den anderen in besonderer Kolumne innerhalb des weltlichen Spatiums gegeben waren, wahrscheinlich aber nicht nur dann, sondern, wie sie gesondert aus der Quelle ausgezogen waren, so wurde ihnen auch ein gesonderter Platz zuerteilt und zwar, wie ich vermute, links von den übrigen, weil gerade da sich das Vorwegnehmen und Aufrücken am allerleichtesten denken läßt. Es muß aber gleich gesagt werden, daß bei der Liste der Meerbeherrscher für den Verfasser durchaus kein Zwang vorlag wie bei den Königsreihen, die ja das Gerüst der Tabellen bilden, die Notiz jedesmal auch zu Beginn der angeblichen Seegeltung zu bringen. Erforderlich war das höchstens das erstemal, um dadurch anschaulich zu machen, daß diese Liste mit dem Jahre *μετὰ τὰ Τρωϊκά* anfangen sollte. In welcher Weise dort, bei den Lydern [2]), die Stellung durch den äußeren Zwang des Raumes beeinflußt war, habe ich oben gezeigt.

Die an zweiter Stelle stehenden Pelasger hat H. (68 c) 960 Abr., A. schon 928, ein Unterschied von 32 Jahren. Es ist ja, wie oben gesagt, denkbar, daß die Pelasger bei der Länge ihrer

1) Ich verweise dafür hier auf die oben genannte Arbeit (Abh. d. Pr. Ak. d. W. 1923) und ihren dritten Abschnitt.

2) Wenn Myres in seiner Tabelle an den Anfang die Karer stellt, so übergehe ich das, weil im Widerspruch mit der festen Zählung unserer Liste und der Chronik (H. 71 d: *tertio*, 77 a: *quarto*, 79 b: *quinti*, 80 c: *sexti*, 82 a: *septimi* und nach längerer Unterbrechung der Zählung und Ausfall einiger Glieder 107 a: XVII, A. 848 Abr. I, 928 II, 1286 X, 1441 XII, 1503 XIV, 1514 XVI, 1530 XVII, auch hier trotz fehlender Posten stets mit der richtigen Zahl der Reihenfolge).

Digitized by Google

angeblichen Seeherrschaft zweimal angeführt waren, wie die Thraker jetzt bei H. dreimal, und daß die armenische und die lateinische Übersetzung beide je eine Notiz und zwar jede eine andere ausgelassen hat. Aber unmöglich macht der große Zwischenraum zwischen den Angaben in A. und H. die Annahme nicht, daß das Aufrücken gewissermaßen rein mechanisch durch eine falsche Methode des Abschreibers erfolgt ist; wir müssen ja bei A. noch in Anschlag bringen, daß seine Überlieferung einen weiteren Weg zurückgelegt hat als H. und sich deshalb weiter vom griechischen Original entfernen konnte, weil die armenische Übersetzung erst durch eine syrische Mittelquelle geflossen ist[1]) und dabei natürlich Verdoppelung eines Fehlers vorgekommen sein kann. Die Seite in A. (175 Karst) umfaßt jetzt trotz dem vielfachen Regierungswechsel sogar 36 Jahre (925—960), und sicherlich hat die Eusebiusseite mehr Jahre[2]) enthalten als die des H., bei dem die schwerfälligen lateinischen Zahlen und die Raum fordernde Schrift einen Zwang auferlegten, unter dem Eusebius nicht litt. Voraufgehen unserer Notiz bis 928 nur die fünf, von denen A. die erste und vierte fortgelassen hat 67c: *Ἴωνες εἰς Ἀθήνας κατέφυγον ἐκπεσόντες ἐξ Ἀχαΐας* 67d: *Ἀμαζόνες τῇ Ἀσίᾳ ἐπῆλθον ἅμα Κιμμερίοις* 68a. b (der erste Satz fehlt in A.) *Πελοποννήσιοι ἐστράτευσαν ἐπ' Ἀθήνας, οἷς ἑαυτὸν ἐξέδωκε διὰ χρησμὸν Κόδρος Μελάνθου* nebst einer Zusammenfassung der Erechthidenherrschaft. Denkt man sich auf der Eusebiusseite links unten die Notiz: *Πελασγοὶ β' ἐθαλασσοκράτησαν ἔτη πε'* in besonderer Spalte, so konnte A. diese Notiz zuerst nehmen und rechts vom Zahlengerüst anbringen, dann zu der Hauptkolumne gehen und der Reihe nach den Peloponnesierzug, den Amazoneneinfall und Kodros' Tod bringen. An sich könnte man natürlich auch ein Hinabrücken der Notiz in H. vermuten; aber das Hinabrücken ist, abgesehen von den kleinen Schwankungen um ein oder zwei Jahre, psychologisch unverständlich, falls nicht der Raummangel dazu zwingt; davon kann aber bei diesen wenigen Notizen auf der Seite nicht die Rede sein, noch dazu im ersten Teile der Chronik, in welchem ja eigene Zusätze

1) Karst S. XLIII. Vgl. Helm a. a. O. S. 48 Anm.

2) Von den bei Wattenbach Script. Graec. spec. abgebildeten Handschriften hat der Cod. Sinait. Tab. VI 36 Zeilen, die Pandektenhs. Tab. VII 45 Zeilen aus dem 4. und 6. Jahrh. Beim eusebianischen Kanon, wo seitenlang nur Zahlen standen, empfahl sich eine größere Reihenzahl von selbst.

Digitized by Google

des Hieronymus nicht vorhanden sind. Nimmt man nun an, daß mit 960 Abr. etwa das Jahr des Ansatzes bei Eusebius getroffen ist, so ist klar, daß die Notiz nicht an den Anfang, sondern etwa in die Mitte der Seeherrschaft (928—1013) gelegt ist, ein Verfahren, gegen das man um so weniger einwenden kann, als es ja etwa dem entspricht, wenn man das Leben und die Wirksamkeit eines Menschen zu seinem 40. Jahre bezeichnet. Natürlich kam es aber auf eine arithmetisch genau errechnete Mitte nicht an [1]).

Die Thraker stehen in H. (71 d) etwa bei 1011 Abr. und sind wiederholt zu 1050 und 1054, A. läßt sie fort. Auch hier halten sich die Wiederholungen in der Mitte, während H. 71 d zweifellos den Anfang 1012 bezeichnen soll, wo *Λακεδαιμονίων ιθ'*, wie wir oben sahen, mit den Anlaß dazu gegeben haben kann [2]), daß H. den Thrakern 19 Jahre zuschreibt statt 79. Da die Hss., wie oben gezeigt, stark schwanken hinsichtlich des Jahres, so ist von mir wie auch von Fotheringham mit einem gewissen Willkürakt 1011 ausgewählt worden. Hätte ich damals die ganze Frage der Thalassokratien richtig übersehen, so würde ich natürlich M. gefolgt sein und 1012 genommen haben. Auch die Rhodier fehlen in A., was damit zusammenhängt, daß die Seiten mit den Jahren 1031—1099 verlorengegangen sind, stehen dagegen in H. (77 a) zum Jahre 1101 Abr. in der Mitte von 1092—1115. Man darf vermuten, daß sie in A. um einige Jahre aufgerückt waren, zumal der Raum frei war, und deshalb mit von der Lücke verschlungen sind. Vielleicht haben sie sogar ursprünglich in Hieronymus' Eusebiustext noch etwas tiefer gestanden; denn es ist auffällig, daß die Hss. diese Notiz auf der linken Seite im spatium sacrum bieten. Die Erklärung dafür ergibt sich leicht, wenn man sieht, daß H. zu 1104 eine umfangreiche Bemerkung aus der Latina historia hinzusetzt. Dadurch ergab sich der Zwang, die Rhodier fortzurücken, und man half sich einfach damit, daß man sie auf die völlig freie linke Seite übertrug. Die Phryger

1) Ich fühle mich verpflichtet, das hinzuzusetzen, damit nicht etwa die Methode von Aly daraus eine Rechtfertigung irgendwie herleite. Es ist im Grunde dasselbe, wenn von Eusebius die Zusammenfassung der Bischöfe von Jerusalem an eine beliebige Stelle des von ihnen eingenommenen Zeitabschnittes gesetzt wird.

2) Es ist das jedenfalls ein Argument dafür, daß wir mit Recht bis hierher die Zeitepochen entsprechend der Diodorliste und mit dem Ausgangsjahr 835 angenommen haben.

Digitized by Google

H. (79b) 1125 Abr. A. 1113 differieren um 12 Jahre in beiden Überlieferungen. Da in dem weltlichen Spatium 18 Jahre hindurch überhaupt nichts vorhergeht, so macht es keine Schwierigkeit, in A. ein Vorrücken der Notiz anzunehmen, die mit dem Jahre 1125 Abr. wieder ungefähr die Mitte zwischen den Endpunkten 1114 und 1139 einnehmen würde. Die nächsten vier hat A. nicht. Die Kyprier in H. (80c) zu 1152 Abr. bei der Dauer von 1139 bis 72, die Phönikier (82a) zu 1180 bei der Dauer von 1172 bis 1217, die Ägypter (85b) zu 1233 bei der Dauer von 1217—1262, die Milesier zu 1268 bei der Dauer von 1262—80 zeigen überall das gleiche Verfahren, daß die Notiz mehr der Mitte zugerückt ist. Ein Grund zur Verschiebung durch den Raum liegt nirgends vor, und wir dürfen bei H. ungefähr darauf bauen, daß er die einzelnen Angaben da untergebracht hat, wo seine Eusebiusvorlage sie ihm bot, falls nicht ein besonderer Anlaß für eine Versetzung vorhanden war.

Die Karer weist H. (90f) 1296 Abr. auf, A. 1286, also zehn Jahre früher; auch hier ergab sich das Vorrücken leicht, da keine Bemerkung in den letzten Jahren vorherging; denn bei der einzigen, die jetzt aus Eusebius bei H. innerhalb dieses Abschnittes sich findet, 90e: *Sabacon Bocchorim captum vivum exussit* ist klar, daß sie bei H. infolge des Einschubs über Romulus (90d) an das Ende der Regierung des Sabakon geraten ist, während sie für den Anfang bestimmt war, um den Wechsel zu begründen, also 12 Jahre früher hätte angebracht werden müssen. Auch hier ist 1296 bei der Dauer von 1280—1341 etwas der Mitte zugeschoben. Die Lesbier stehen in H. (94b) 1347 Abr., in A. 1345, hier also nahezu gleich; die Dauer der Herrschaft ist 1341—1439. Die kleine Verschiebung nach oben in A. war durch den leeren Raum über der Notiz bis zum Regierungsanfang Nechepsos ermöglicht. Die nächsten drei, Phokäer, Samier und Lakedämonier sind in H. ausgefallen, in A. zu 1441 (1439–83), also wie bei den Lesbiern gegen Anfang der Herrschaft, zu 1486 (1483—1500) und zu 1503 (1500—2) gestellt. Daß bei den Lakedämoniern nicht genau die in Betracht kommenden zwei Jahre getroffen sind, liegt an der Länge der voraufgehenden Notiz über Harmodios und Aristogeiton. Die Naxier fehlen in H. und A.

Bis dahin erklären sich also die Verschiedenheiten der armenischen und lateinischen Überlieferung leicht. Schwierigkeiten be-

Digitized by Google

reiten allein die letzten Anführungen. Die Eretrier, die in A. 1514 Abr. stehen (1512—27), hat H. übergangen, dafür aber die Ägineten mit 20 Jahren zu 1509, während sie in A. richtig in dem ihnen zukommenden Intervall (1527—37) zum Jahre 1530 erwähnt sind. Da auch H. diese als XVII zählt und ausdrücklich usque ad transitum Xerxis hinzufügt, so ist klar, daß er in der Tat den letzten Posten geben wollte und nicht etwa nur die Ägineten versehentlich statt eines anderen Namens gesetzt sind. Daß dann die Dauer mit XX statt X Jahren bezeichnet ist, ist kaum durch eine Überlegung begründet, daß der Zeitraum von 508 bis 480 gar zu lang sei für 10 Jahre — auch 20 reichen ja nicht, ihn zu füllen — beruht wohl auch nicht auf einer unbeabsichtigten Dittographie, sondern hat, wenn meine Konstruktion richtig ist, vielmehr einen besonderen Grund darin, daß die Äginetennotiz unmittelbar neben der Regierungsangabe *Χέρξης Δαρείου ἔτη κ'* stand und der Übersetzer in *Αἰγινῆται ἔτη ι'* nach *ται* das *ἔτη ι'* übersprang und statt dessen fälschlich das *ἔτη κ'* übernahm. Hier tritt also der Ausnahmefall ein, daß die beträchtliche Verschiebung in H. nach ihrer Veranlassung erklärt werden muß, während bei A. mit seinem Ansatz zum Jahre 487 vielleicht das Richtige vorliegt[1]), wenn Eusebius auch hier der Methode folgte, die Seeherrschaft irgendwo in ihrem Verlaufe anzubringen; setzte er die Notiz hier an den Anfang, um den Abstand von 480 richtig zu kennzeichnen, so wäre sie auch in A. um drei Jahre verschoben, aber nach unten, was unwahrscheinlich ist und wozu kein Anlaß vorlag. Sie steht auch, wenn man H. und A. vergleicht, in der Umgebung der übrigen historischen Ereignisse durchaus so, daß man bei Euseb hier ihren Platz annehmen sollte. Denn H. 108h: Pindarus et Simonides usw. steht rechts neben ihr zu 1529 Abr., und 108i: die Bestrafung der Vestalin Pompilia steht links unter ihr zu 1532, 180k: Xerxes' Eroberung Ägyptens ist dann wieder rechts zu 1532 gesetzt, 1801: Aristides' Verbannung ist ausgefallen. 181a/b: Chörilus und Diagoras stehen links zu 1533/4, 181b: Zerstörung Athens durch Xerxes rechts zu 1534, so daß die Verteilung auf die beiden Seiten neben dem in die Mitte gelegten Zahlengerüst hier besonders erkennbar ist. Ich rekonstruiere danach den Eusebiustext entsprechend der Erkenntnis,

1) Fotheringham hat nach älteren Ausgaben 486 (= 1531 Abr.) für die Notiz genommen, Karst gibt sie zu 1530 Abr.

Digitized by Google

die ich in der erwähnten Akademieabhandlung gewonnen, auf untenstehender Skizze und hoffe damit zu veranschaulichen, wie der Irrtum des Hieronymus sich vollzogen hat, und zugleich eine Vorstellung von dem Aussehen der Chronik zu geben, die für die Beurteilung von A. und H. lehrreich ist.

ὀλ. ξθ′					
ιη				[τιμήσεως ἐν Ῥώμῃ γενομένης εὑρέθησαν μυριάδες ιβ′ τοῦ πλήθους]	ρ Μακεδόνων Ἀλέξανδρος μ′
ιθ				δικτάτωρ ἐν Ῥώμῃ πρῶτος κατεστάθη Τιβέριος	α
κ					β
κα	ις′ ἐθαλασσοκράτησαν Ἑρετριεῖς ἔτη ιε′	Ἑλλάνικος ἱστοριογράφος καὶ Δημόκριτος		Λάρκιος Ῥοῦφος	γ
ὀλ. ο′					
κβ		φιλόσοφος καὶ Ἡράκλειτος ὁ σκοτεινὸς καὶ			δ
κγ					ε
κδ		Ἀναξαγόρας φυσικὸς φιλόσοφος ἐγνωρίζοντο			ς
,αφκ′ κε		Πυθαγόρας ὁ φιλόσοφος τέθνηκεν			ζ
ὀλ. οα′					
κς		Αἰσχύλος τραγῳδοποιὸς ἐγνωρίζετο		Λατῖνοι Ῥωμαίων ἀπέστησαν	η
κζ					θ
κη		ὁ Πειραιεὺς ἐτειχίσθη ὑπὸ Θεμιστοκλέους		ἐν Ῥώμῃ ὁ δῆμος ἀπέστη τῆς συγκλήτου	ι
κθ					ια
ὀλ. οβ′		[ὁ ἐν Μαραθῶνι πόλεμος καὶ τὰ περὶ Μιλτιάδου καὶ Ἀριστείδου τοῦ δικαίου]			
λ					ιβ
λα					ιγ
λβ					ιδ
λγ		Πανύασις ποιητὴς ἐγνωρίζετο			ιε
ὀλ. ογ′					
λδ		Αἴγυπτος ἀπέστη Περσῶν			ις
,αφλ′ λε	ιζ′ ἐθαλασσοκράτησαν Αἰγινῆται ἔτη ι′ ἕως τῆς Ξέρξου διαβάσεως			[Γέλων Συρακούσας ἐκράτησεν]	ιζ
λς		Πίνδαρος καὶ Σιμωνίδης μελοποιοὶ ἐγνωρίζοντο			ιη
Περσῶν ε′ Ξέρξης Δαρείου ἔτη α					ιθ

Zur Erklärung füge ich folgendes hinzu. Die Thalassokratien waren offenbar für sich in einer linken Spalte eingetragen, wodurch ihr mehrfaches Vorrücken in A. veranlaßt ist. Es ist ja etwas durchaus Natürliches, daß der erste Verfasser der Tabellen diese Form

Digitized by Google

des Nebeneinander wählte, wenn er irgendwelche in seiner Hauptquelle (Afrikanus) [1]) nicht enthaltenen Tatsachen nachträglich einfügen wollte; anders stand es für die Bearbeiter, welche den ganzen Komplex historischer Notizen fertig vor sich hatten und also durch Eingliedern der verschiedenen Reihen ein Nacheinander herstellen konnten. Aus der beigefügten Seite ergibt sich mit Leichtigkeit der Fehler in H. Beim Übertragen der beiden Notizen über die Thalassokratien irrte der Bearbeiter von der ersten zur zweiten ab und schrieb diese an jener Stelle, wobei infolge des zufälligen Zusammentreffens der beiden Jahresangaben noch das Versehen ἔτη κ' statt ἔτη ι' hinzukam. Durch die auf dieser Seite hinzugefügten Ereignisse aus der römischen Geschichte ist dann bei ihm die Angabe der Thalassokratie bis an den Anfang der Seite, d. h. bis zum Beginn der 68. Olympiade gedrängt worden, da die ganze 68. Olympiade bei Eusebius keine Eintragung aufwies [2]), also der Raum zur Verfügung stand. In H. ist aller Wahrscheinlichkeit nach auch noch die Notiz über den Piräus ausgefallen, die A. zu Ol. 71,1 hat und die bei Synkellos 247 c (470,2) erhalten ist: *ὁ Πειραιεὺς* (daher A.: Opireus) *ἐτειχίσθη ὑπὸ Θεμιστοκλέους* vor *Λατῖνοι Ῥωμαίων ἀπέστησαν*, die wir also keinen Grund haben dem Eusebius abzusprechen; voran geht in A. die Bemerkung über Äschylus. Offenbar ging der lateinische Bearbeiter von der Äschylusnotiz zu den Latinern über, die daneben standen, schloß dann gleich die nächste römische Notiz über die secessio plebis an und vergaß darüber die linke noch übrige Piräusnotiz. Andererseits A. überging mit der bei ihm oder seinem syrischen Vermittler üblichen Nachlässigkeit die Volkszählung in Rom, indem er an die Eretrier oder, wie er mit falscher Heranziehung der Schlußsilbe des Verbums schreibt, Aneretrier zunächst die Mittelreihe fügte. So folgt also der Eretrierangabe, die links vom Zahlengerüst steht, entsprechend auf der rechten Seite die Hellanikosnotiz, dann links Pythagoras mit Äschylus und dem Piräus hintereinander, sodann rechts der Latinerkrieg und die secessio plebis. Darauf holte er die noch fehlende Notiz der ganz rechts oben stehenden Kolumne nach, ver-

1) Vgl meinen Aufsatz Eranos Act. phil. Suec. XXII (1924) 1 ff.

2) Ich habe deshalb um der Raumersparnis willen in der beigefügten Probe einer Seite die vier Jahre der 68. Olympiade nicht mit angegeben. ( ) bedeutet: fehlt in H., [ ] fehlt in A., beides stand bei Eusebius.

Digitized by Google

gaß aber, wie gesagt, die Zählung und begnügte sich mit dem Diktator. Beim Heruntergehen und der Rückkehr zur Mittelreihe wurde dann von ihm Marathon usw. übersehen, so daß er sofort links Panyasis, rechts den Abfall Ägyptens anreihte und darunter, ebenfalls rechts, Pindar und Simonides. Darüber wurde aber Gelon, wahrscheinlich doch, weil er für sich stand, wieder vergessen. Schließlich folgte die links zu unterst stehende Angabe über die Ägineten.

So läßt sich also in der Tat die verschiedene Entwicklung der Eusebiusüberlieferung bei den beiden Bearbeitern begreifen, sobald wir uns das Original in der vorgeschlagenen Form vergegenwärtigen. Daraus ergibt sich, nachdem auch der schwierigste Fall seine Aufklärung gefunden hat, daß unsere Aufstellung der Thalassokratien im Anschluß an die Diodorliste nicht verkehrt ist. Aber außerdem erweist auch die Möglichkeit der Anwendung einer solchen Rekonstruktion hier wie bei den römischen Bischofslisten und zwar an den Stellen, wo scheinbar ganz unvereinbare Abweichungen bei den beiden Überlieferungen vorliegen, die Richtigkeit der Annahme der eusebianischen Tabellen in gerade dieser Form. Ein Heilmittel, das in den verzweifeltsten und hoffnungslosesten Fällen wirksam ist, muß das richtige sein. Für die Beurteilung der chronologischen Fixierungen in H. und A. hat diese Erkenntnis natürlich noch eine besondere Bedeutung und zeigt, mit wieviel unbekannten Größen man an jeder einzelnen Stelle zu rechnen hat. H. hat nicht immer so viel Versehen begangen wie gerade auf der im Original rekonstruierten Seite. Dagegen die Unzuverlässigkeit von A. hat, glaube ich, auch diese Untersuchung wieder klar dargelegt, und es wäre erfreulich, wenn auch sie dazu beiträgt, daß man aufhört, im Gegensatz zu dem doch immerhin noch besseren Gewährsmann Hieronymus den Armenier als den eigentlichen Eusebius zu bezeichnen[1]).

Rostock i. M. R. HELM.

1) Der Vorwurf, den Fotheringham gegen Myres erhebt (S. 75), trifft auf manchen Gelehrten zu: *he refers to the Armenian version of the Chronici canones as Eusebius, and to the Latin version as Jerome, as though the Armenian version were identical with the original Greek in a way in which Jerome's version is not.*

Digitized by Google

EIN UNVERSTANDENER WITZ BEI VARRO

R. R. II 5, 5.

Die hier zu besprechende Stelle des Varro r. r. II 5, 5 hat seit der Editio princeps der Scriptores rei rusticae, die G. Merula in Venedig 1472 besorgte, die Herausgeber und Erklärer beschäftigt. J. Scaliger urteilte über ihre Versuche: *Locus depravatissimus; cui opem nullam adferre possum. Turnebus aliquid conatur: sed longe a mente Varronis, quantum ego iudico. Nam ut Socrates de Deo dixit ὅσις μέν ἐστιν, οὐκ οἶδα, ὅ τι δὲ οὐκ ἔστιν οἶδα; sic quid voluerit Varro nescio; quid noluerit scio* (angeführt bei Gesner Script. rei rust. I 275 z. d. St.). Darum hat H. Keil in seiner grundlegenden größeren Ausgabe des Cato und Varro (I 236. II 2, 172) mit Recht auf die Wiederholung der älteren Konjekturen und Erklärungen verzichtet und hat einfach die verderbte, aber bis auf die Form des Eigennamens in allen Abschriften gleichlautende Überlieferung des verlorenen Archetypus mit einem † gegeben. Ebenso ist G. Götz in der 1912 erschienenen zweiten Auflage der kleineren Keilschen Textausgabe 91 f. verfahren, hat aber praef. XIII einen Heilungsversuch Schölls mitgeteilt, der in einem entscheidenden Punkte beachtenswert erscheint. Ich glaube eine Deutung vorlegen zu können, die mit geringerer Änderung des Textes auskommt, und ich bin meinem verehrten Kollegen P. Sonnenburg dankbar, daß ich sie mit ihm durchsprechen und seinen guten Rat einholen und verwerten durfte.

Bei Varro r. r. II 5, 2 wendet sich die Unterhaltung zwischen den römischen Großgrundbesitzern, die auf ihren Gütern in Epirus vornehmlich Viehzucht treiben, den Rindern zu, und Vaccius, der sich dazu als der Berufene zum Worte meldet, wird von dem anwesenden Varro vorher auf die geschichtliche und kulturgeschichtliche Bedeutung des Gegenstandes aufmerksam gemacht. Er erwidert: (4) *Novi, inquit ille, maiestatem boum et ab his dici pleraque magna ut busycon bupaeda bulimon boopin, uvam quoque bumammam.* (5) *praeterea scio hunc esse, in quem potissimum*

Digitized by Google

Iuppiter se convertit, cum exportavit per mare e Phoenice amans Europam; hunc esse, qui filios Neptuni a Menalippa servarit, ne in stabulo infantes grex boum obtereret; denique ex hoc putrefacto nasci dulcissimas apes, mellis matres, a quo eas Graeci bugenes appellant; et hunc † Plautium locutum esse latine quam Hirrium praetorem renuntiatum Romam in senatum scriptum habemus. sed bono animo es, non minus satisfaciam tibi, quam qui Bugoniam scripsit. Der letzte Satz (*sed bono animo es ...*) schließt die Einleitung des Vaccius ab und leitet zu seinem Hauptthema über, wie Keil (größere Ausg. II 2, 172) richtig gesehen hat. Der vorletzte Satz fügt mit *et hunc* offenbar zu den drei Beispielen von der Rolle des *bos* in der griechischen Mythologie ein viertes aus Rom hinzu. Das ist verkannt worden, solange der Blick festgebannt auf dem folgenden Worte *Plautium* haftete; der erste Herausgeber Merula hat mit der leichten Änderung des einen Buchstabens u in i: *et hinc Plautium locutum esse latine,* alle Nachfolger in die Irre geführt. Wer unter Weglassung des vorläufig Unverständlichen den Satz im Zusammenhange mit dem Vorhergegangenen unbefangen liest: *praeterea scio hunc esse, in quem . . . . . ., hunc esse, qui . . . . . ., denique ex hoc . . . nasci . . . . . ., et hunc . . . locutum esse latine . . . . . renuntiatum Romam in senatum scriptum habemus,* dem fällt ohne weiteres das ein, was Plinius n. h. VIII 183 im allgemeinen ausspricht: *Est frequens in prodigiis priscorum bovem locutum, quo nuntiato senatum sub diu haberi solitum*[1]), und was die Annalen der Republik trotz ihrer Lückenhaftigkeit über ein dutzendmal verzeichnen[2]). Es ist Schölls Verdienst, diesem naheliegenden Gedanken

1) Nach Mommsen Staatsr. III 926, 4 ist dies der einzige Beleg für Sitzungen des Senats unter freiem Himmel, somit ein Beweis für die Wichtigkeit, die in alter Zeit gerade diesem Prodigium beigemessen wurde.

2) Vgl. Luterbacher Prodigienglaube und Prodigienstil der Römer[2] 34. Wülker Geschichtliche Entwicklung des Prodigienwesens bei den Römern 20. Das früheste Beispiel stammt aus dem Jahre 461 und steht vereinzelt da (Liv. III 10, 6); aus den Jahren 218—134 werden nicht weniger als elf berichtet; dann folgt nur noch je eines in den Jahren 104, 92 und 43 (Obsequens 43. 53. Appian. bell. civ. IV 14), also in den bangen Zeiten, in denen die Kimbern, die aufständischen Italiker, die Caesarmörder drohten, und jedes unheilkündende Zeichen geglaubt wurde. Das letzte Beispiel bringt danach Tacitus hist. I 86 im Frühjahr 69 n. Chr.: *Prodigia insuper terrebant diversis auctoribus vulgata . . . . prolocutum in Etruria bovem, insolitos animalium partus et plura alia rudibus saeculis*

Digitized by Google

zu seinem Rechte verholfen zu haben unter Hinweis auf den berühmtesten Fall eines solchen Prodigiums, den beim Ausbruch des Krieges mit Antiochos im Jahre 192 berichteten[1]). Vaccius überbietet gleichsam die von Varro und von ihm selbst aus griechischer Sage und Wissenschaft zusammengetragenen Belege für die *maiestas boum* mit der Schlußbemerkung: Wir haben es sogar schriftlich — in urkundlichen Aufzeichnungen — bezeugt, daß nach Rom an den Senat gemeldet worden ist, ein Ochse habe lateinisch gesprochen[2]).

---

etiam in pace observata, quae nunc tantum in metu audiuntur. Tacitus geht in der Beurteilung dieses Prodigiums, ebenso wie in der des folgenden (s. u. 272, 1) ganz mit Plinius zusammen, weil er dessen historisches Werk hier benutzt hat.

1) Liv. XXXV 21, 2—5: *Priusquam consul praetoresque in provincias proficiscerentur, supplicatio fuit prodigiorum causa.* (3) *capram sex haedos uno fetu edidisse ex Piceno nuntiatum est et Arreti puerum natum unimanum,* (4) *Amiterni terram pluvisse, Formiis portam murumque de caelo tacta et, quod maxime terrebat, consulis Cn. Domiti bovem locutum: „Roma cave tibi."* (5) *ceterorum prodigiorum causa supplicatum est; bovem cum cura servari alique haruspices iusserunt.* Als besonders bemerkenswert ist dieser Fall in die Epitome des XXXV. Buches aufgenommen worden mit dem Vorbehalt: *Inter alia prodigia, quae plurima fuisse traduntur, ... refertur* und von Val. Max. I 6, 5 mit der ungenauen Zeitangabe: *bello Punico secundo* und mit Betonung der Glaubwürdigkeit durch *constitit*, die an *satis constabat* des Livius bei den Fällen von 209 (XXVII 11, 4) und 174 (XLI 21, 13) erinnert. — Die Behandlung des Prodigiums im Jahre 192 war vorbildlich für die in den späteren Jahren 177 (Liv. XLI 13, 2f.), 169 (Liv. XLIII 13, 3) und 134 (Obsequens 27). — Mit dem Wortlaut der Warnung: *Roma cave tibi* läßt sich vergleichen die dem Crassus bei der Abreise nach Syrien zugerufene: *Cauneas=cave ne eas* (Cic. div. II 84. Plin. n. h. XV 83) und die scherzhafte bei Hor. sat. I 4, 85: *hunc tu, Romane, caveto,* die wegen des Anklangs an Verg. Aen. VI 581 als eine Enniusreminiscenz betrachtet wird.

2) Von *scriptum habemus*, wobei an den Senatsbeschluß zu Sühnung des Prodigiums (vgl. Mommsen Staatsr. III 1059f.) zu denken sein wird, hängt ab *renuntiatum Romam in senatum* und davon wieder *et hunc locutum esse latine*; anders ist die Konstruktion wohl kaum zu verstehen. Daß die Meldung nach Rom erfolgte, wird hervorgehoben, weil vorher von lauter griechischen Verhältnissen die Rede war; zudem ist in mehr als der Hälfte der Fälle des 3. und 2. Jahrh. v. Chr., in denen das Wunder sich zugetragen haben soll, ausdrücklich als sein Schauplatz eine Örtlichkeit außerhalb Roms angegeben (Liv. XXIV 10, 10. XXVII 11, 4. XXVIII 11, 4. XLI 13, 2. 21, 13. XLIII 13, 3. Obs. 15), so daß dieser Zusatz auch dadurch gerechtfertigt wird. Die Meldung eines Pro-

Digitized by Google

Weiter vermag ich allerdings Schöll nicht zu folgen. Seine Verbesserung des Textes, die außer durch den erwähnten Hinweis „coll. velut Liv. XXXV 21, 4" nicht näher begründet wird, lautet nämlich: *et hunc „Plautium ⟨facite potius⟩" locutum esse latine „quam Hirrum" praetorem renuntiatum Romam in senatum scriptum habemus.* Er legt also, wenn ich ihn recht verstehe [1]), dem sprechenden Ochsen einen Wahlaufruf in den Mund: Macht lieber den Plautius als den Hirrus zum Praetor. Die zahlreichen Wahlplakate auf den Hauswänden von Pompeji geben die Empfehlung von Kandidaten in ähnlicher Form, aber niemals eine solche Warnung vor Gegenkandidaten [2]); die beiden Sätze: *et hunc locutum esse latine: Plautium facite potius quam Hirrum (praetorem)* sind merkwürdig zerschnitten und ineinander geschoben; die angenommene Lücke ist ziemlich groß und ihre Ausfüllung ohne Stütze in der Überlieferung; die Betonung des Umstandes, der Ochse habe lateinisch gesprochen, erscheint neben der Wiedergabe seiner eigenen Worte zum mindesten entbehrlich. Das alles sind Bedenken gegen Schölls Vermutung, die in ihrer Gesamtheit einiges Gewicht haben dürften. Aber noch schwerer wiegt, was bereits Keil (a. O.) gegen die abenteuerlichen Hypothesen der älteren Gelehrten, die ebenfalls Plautius und Hirrius (oder Hirrus) mit einander in Ver-

---

digiums wird allerdings regelmäßig durch einfaches *nuntiare* ausgedrückt (vgl. Luterbacher a. O. 44f.), aber das Kompositum *renuntiare* ist darum nicht zu beanstanden. Denn Livius gebraucht es sowohl XXXIV 44, 2 wie XXXVI 37, 4 von amtlichen Berichten der Staatspriester an den Senat in sakralen Angelegenheiten von nahverwandter Art. Ebenso ist *renuntiare in senatum* zwar ungewöhnlich, aber nicht anstößig, wenngleich *renuntiare ad senatum*, wie bei Cic. Verr. II 162 und III 73, eher zu erwarten wäre; bei Livius findet sich XXIX 3, 4 ein sehr wohl vergleichbares *renuntiare in concilium* und XLIII 13, 1 ein kaum minder ungewöhnliches *nuntiare prodigia* (!) *in publicum* (vgl. Weißenborn z. d. St.). Mit Varros ganzem Ausdruck *renuntiatum Romam in senatum scriptum habemus* kann etwa die eine eben genannte Cicerostelle verglichen werden, weil hier ein ähnlicher Sachverhalt mit ähnlichen Worten wiedergegeben ist, Verr. III 73: *qua de re Agyrinenses magistratus ..... acta et imperia tua domum ad senatum suum renuntiaverunt; quorum renuntiatio ..... litteris publicis mandata est.*

1) Warum das schließende Anführungszeichen nicht hinter, sondern vor dem Worte *praetorem* steht, ist mir unklar.

2) Vgl. CIL IV (Suppl.) S. 769ff. Auswahl bei Dessau Inscr. sel. 6398ff., auch Mau Pompeji in Leben und Kunst [2] 504ff., Anhang 67f.

Digitized by Google

bindung bringen wollten, kurz und treffend bemerkt hat: *De Plautio et Hirrio nihil, quod huc videatur referri posse, memoriae proditum est.* Da ich mich zufällig mit den geschichtlichen Trägern des Namens Plautius näher beschäftigt habe (Röm. Adelsparteien 42 ff.), kann ich hinsichtlich dieser die Bemerkung Keils nur bestätigen. Aber in der Tat legt die auf *locutum esse latine* folgende Konjunktion *quam*, die Merula und seine Nachfolger willkürlich in *cum* geändert haben, den Gedanken nahe, daß zwei im Akkusativ stehende Subjekte miteinander verglichen werden, und daß bei dem ersten von ihnen ein Komparativ wie das von Schöll vorgeschlagene *potius* zu erwarten ist. Deshalb verdienen die unmittelbar hinter *quam* stehenden Akkusative besondere Beachtung.

Hirrium ist jener unzweifelhafte Eigenname, in dessen Schreibung die Kopien und Kollationen der Urhandschrift auseinandergehen. *Hirrium*, sagt Keil a. O., *plurima apographa et ex archetypo, ut videtur, Victorius; Hirtium in principe editione Politianus non correxit, hyrtium codex Florentinus, hircium Caesenas.* Derselbe Eigenname kommt in derselben Schrift Varros noch zweimal vor, und zwar beide Male entstellt überliefert. Im Beginn des Gespräches über die Viehzucht sagt Varro zu L. Cossinius, daß er selbst nur die historische Seite der Sache erörtern wolle, die technische vielmehr dem anwesenden C. Tremellius Scrofa überlasse: *nam is magister C. Lucili Hirri, generi tui, cuius nobiles pecuariae in Bruttiis habentur* (r. r. II 1, 2). Hier erstreckt sich die Textverderbnis nicht allein auf das Kognomen (*Hipri, Hirpi*), sondern auch auf Praenomen und Nomen (*Clucilii, Lucilli* u. ä., vgl. Keil a. O. I 204. II 2, 132); aber sie ist leicht und sicher zu heilen, zumal auf Grund der Kopie eines Senatsbeschlusses vom 30. September 51, die Caelius Rufus an Cic. fam. VIII 8, 5 schickte, wo als fünfter Urkundszeuge genannt wird: C. Luci(li)us C. f. Pup(inia tribu) Hirrus [1]). Bei Varro r. r. III 17, 3 eifert Q. Axius gegen die kostspieligen Fischzuchtanlagen: *primum enim aedificantur magno, secundo implentur magno, tertio aluntur magno. Hirrius circum piscinas suas ex aedificiis duodena milia sestertia capiebat. eam omnem mercedem escis, quas dabat piscibus, consumebat. non mirum:*

1) In dem zweiten Senatsbeschluß von dem gleichen Tage ebd. 6 ist der ganze Name des Hirrus ausgefallen und wird in den neueren Ausgaben aus dem ersten ergänzt. Die hsl. Entstellung des Gentilnamens ist dieselbe wie bei Caes. bell. civ. III 82, 5 u. S. 269.

Digitized by Google

uno tempore enim memini hunc Caesari duo milia murenarum mutua dedisse in pondus et propter piscium multitudinem quadragies sestertio villam venisse. Hier wird die Verbesserung *Hirrus* statt *Hirrius* empfohlen durch den aus Varro, aber aus einem anderen Werke Varros schöpfenden Plinius n. h. IX 171: *Murenarum vivarium privatim excogitavit ante alios C. Hirrus, qui cenis triumphalibus Caesaris dictatoris sex milia numero murenarum mutua appendit. nam permutare quidem pretio noluit aliave merce. huius villam intra (infra* Mayhoff*) quam modicam* [XL] *piscinae vendiderunt*[1]). Ist nun bei Varro an dieser dritten Stelle der scheinbare Gentilname *Hirrius* nichts als ein Versehen für den Beinamen *Hirrus*, so kann es an der ersten Stelle, wie auch Schöll bereits angenommen hat, ganz ebenso sein.

In Ciceros Briefwechsel begegnet der Name *Hirrus* ziemlich häufig, mehrfach begleitet von dem Vornamen *C.*, aber nirgends — außer in dem eingelegten Senatsbeschluß — mit dem Geschlechtsnamen; offenbar gab es nur einen einzigen bekannten Träger dieses Kognomens, so daß bei dessen Nennung jeder Zweifel und jede Verwechslung ausgeschlossen war[2]). Zur Aufhellung der Lebensgeschichte des C. Lucilius Hirrus hat neuerdings C. Cichorius (Röm. Studien 68 ff.) manches beigetragen. Sein Vater war Bruderssohn und vielleicht Adoptivsohn des Satirendichters C. Lucilius, und die Schwester seines Vaters war die Mutter des Cn. Pompeius; daher schloß er selbst sich eng an diesen an. Aber der Antrag auf Ernennung des Pompeius zum Diktator, den er im Jahre 53 als Volkstribun einzubringen wagte (Plut. Pomp. 54, 2: *Λουκίλλιος ὁ δήμαρχος;*

1) Der dritte Zeuge ist Macrob. Sat. III 15, 10: *Auctor est Plinius C. Caesarem dictatorem cum triumphales cenas populo daret, sex milia murenarum a Gauio Hirrio ad pondus accepisse. huius Hirri villam quamvis non amplam aut latam, constat propter vivaria, quae habuit, quadragies sestertio venum datam.* Hier ist Plinius nicht direkt benutzt, sondern durch Vermittlung des Serenus Sammonicus (vgl. Wissowa d. Zeitschr. XVI 503). Nach dem kritischen Apparat Eyssenhardts[2] kann man zweifeln, ob wirklich, wie Cichorius (Röm. Studien 69 f., 3) meint, bei Macrobius der Name „genau wie bei Varro als Hirrius angegeben" ist. Vgl. über diese ganze Frage u. S. 274 f.

2) Aus demselben Grunde werden Persönlichkeiten wie Lepta oder Sicca stets nur mit ihren Beinamen bezeichnet; sie waren im Kreise Ciceros allgemein bekannt und hatten keine Namensvettern. Lepta hieß vielleicht mit Familiennamen Paconius (vgl. Pauly-Wissowa XII 2070 ff.); Siccas Gentilname ist ganz unbekannt (ebd. II A 2186 f.).

Digitized by Google

vgl. Cic. ad Q. fr. III 8, 4. 9, 3), zog ihm solches Mißfallen zu, daß er im Jahre 52 bei der Bewerbung um den erledigten Platz des Crassus im Augurenkollegium dem Cicero erlag, und im Jahre 51 bei der um die Aedilität dem Caelius Rufus. In den Briefen, die beide Freunde damals wechselten, wird der durchgefallene Gegenkandidat weidlich durchgehechelt, von Caelius ganz unverhüllt (Cic. fam. VIII 2, 2. 3, 1. 4, 3. 9, 1), von Cicero meistens ohne Nennung seines Namens (ebd. II 9, 1. 2. 15, 1, sowie ad Att. V 19, 3) und einmal (fam. II 10, 1) mit lächerlicher Verdrehung des Namens: *Tu vide, quam ad me litterae non perferantur; non enim possum adduci ut abs te, postea quam aedilis es factus, nullas putem datas, praesertim cum esset tanta res tantae gratulationis, de te, quia quod sperabam, de Hillo — balbus enim sum —, quod non putaram.* Hirrus wird als Hillus verspottet, weil er das R nicht aussprechen konnte[1]).

Im Bürgerkriege hat er natürlich auf seiten des Pompeius gestanden, und als dessen siegesgewisse Parteigenossen im Sommer 48 im Feldlager bei Pharsalos schon ihre erhoffte Beute verteilten, wurde sein Name viel genannt, wie Caesar bell. civ. III 82, 5 zu erzählen weiß: *Magna ... inter eos in consilio fuit controversia, oporteretne Luci(lii) Hirri, quod is a Pompeio ad Parthos missus esset, proximis comitiis praetoriis absentis rationem haberi, cum*

1) Vgl. Cic. de or. I 260 von Demosthenes: *cum ita balbus esset, ut eius ipsius artis, cui studeret, primam litteram non posset dicere, perfecit meditando, ut nemo planius esse locutus putaretur* (dazu div. II 96: *Demosthenem scribit Phalereus, cum ρ dicere nequiret, exercitatione fecisse, ut planissume diceret*). — In Ciceros Worten: *balbus enim sum*, steckt sogar ein doppelter Witz, da ein Geschlechtsgenosse des Hirrus den — übrigens bereits ererbten — Beinamen Balbus führte, nämlich Q. Lucilius Balbus, der Vertreter der Stoa in Ciceros Dialog de natura deorum. Ferner kann dieser Witz im zweiten Glückwunschschreiben an Caelius zur Erläuterung des ersten herangezogen werden, fam. II 9, 1: *cum primum audivi, ego ille ipse factus sum — scis quem dicam* —, und 2: *dum illum rideo, paene sum factus ille*; der Gedanke ist etwa = *balbus factus sum*, ich war vor Freude beinah sprachlos, konnte nur stammeln; man ist sogar versucht, bei: *dum illum video* ein *Hillum* herauszuhören (vgl. etwa den Wortwitz bei Porphyrio zu Hor. sat. I 8, 39). Wie alle Briefschreiber, pflegt auch Cicero sich zu wiederholen, wenn er entweder gleichzeitig an mehrere Personen oder rasch hintereinander an dieselbe Person dasselbe zu schreiben hat, zumal wenn er im zweiten Falle mit dem Verlorengehen eines Briefes rechnen muß, wie damals bei der weiten Entfernung zwischen Kilikien und Rom.

Digitized by Google

eius necessarii fidem implorarent Pompei, praestaret, quod proficiscenti recepisset, ne per eius auctoritatem deceptus videretur, reliqui, in labore pari ac periculo ne unus omnes antecederet, recusarent. In dem Rechtsstreit zwischen Caesar und seinen Gegnern, der den verhängnisvollen Bürgerkrieg heraufbeschwor, war es beinahe der meistumstrittene Punkt gewesen, ob der Volksbeschluß gültig bleiben sollte, *ut Caesaris absentis proximis comitiis ratio haberetur* [1]). Da mußte es großes Aufsehen erregen, als zwei Jahre später dieselbe Frage bei einem Manne aus dem eigenen Kreise des Pompeius von neuem auftauchte und von den gegen Caesar einigen Parteigenossen in leidenschaftlichen Erörterungen ganz verschieden beantwortet wurde; man kann es verstehen, daß an dem Manne, dessen Anspruch auf die Praetur dazu den Anlaß bot, die spöttische Bezeichnung des Praetors hängen blieb, obgleich er niemals in den Besitz des Amtes gelangt ist [2]).

1) Vgl. Mommsen Staatsr. I 504 mit den Belegstellen. Der Wortlaut *ut absentis ratio haberetur* liegt in sämtlichen lateinischen Wiederholungen zugrunde, Caes. bell. civ. I 9, 2. 32, 3. Cic. ad Att. VII 3, 4. 6, 2. 7, 6. VIII 3, 3; fam. VI 6, 5; Phil. II 24. Liv. ep. CVII. Flor. II 13, 15 f. Suet. Caes. 28, 2; *proximis comitiis* steht bei Caes. I 9, 2 und Flor. a. O.

2) Ein genau entsprechendes Gegenstück zu *Hirrum praetorem*, also die Annahme einer Tatsache, die einst bestimmt erwartet wurde, aber nachher gar nicht eingetreten ist, vermag ich freilich nicht beizubringen. Vergils vierte Ekloge wäre ein solches, wenn ihre Deutung auf einen Sohn des Caesar Octavianus das Richtige träfe. Aber etwas Ähnliches ist es immerhin, wenn Catull (52, 3) und Cicero (Vat. 6. 11) über das Konsulat des Vatinius sich zu einer Zeit lustig machen, wo außer Vatinius selber die Wenigsten an sein Aufsteigen zu dieser Würde glauben konnten, wie ja auch der Spott über die schlechte Aussprache des Hirrus durch das schon von Quintilian I 5, 20 gerühmte Epigramm Catulls über die des Arrius (84) verständlicher wird. Ähnlich sind auch zwei Fälle aus dem J. 29. Von Augustus berichtet Dio LII 42, 4, daß er damals, lange vor Einführung der Adlectio inter consulares (Mommsen Staatsr. II 942, 3), *ἐς γε τοὺς ὑπατευκότας δύο ἄνδρας ἐκ τῶν βουλευόντων, Κλουούιόν τέ τινα καὶ Φούργιον Γαΐους, ἐγκατέλεξεν, ὅτι προαποδεδειγμένοι οὐκ ἠδυνήθησαν, ἄλλων τινῶν τὰς ἀρχὰς αὐτῶν προκαταλαβόντων, ὑπατεῦσαι,* und den Consul des Vorjahres M. Crassus ehrten die Athener damals als *ἀνθύπατον καὶ αὐτοκράτορα* (IG III 572 = Dessau Inscr. sel. 8812), obgleich er nach Dio LI 25, 2 *οὐ μέντοι καὶ τὸ τοῦ αὐτοκράτορος ὄνομα, ὡς γέ τινές φασιν, ἔλαβεν, ἀλλ' ὁ Καῖσαρ μόνος αὐτὸ προσέθετο* (vgl. Dessau d. Z. XLI 145 f.). — R. Heinze gibt zu erwägen, ob Hirrus vielleicht doch unter Caesar die Praetur wirklich geführt hat. Ausgeschlossen ist das nicht, da von den 30 Praetoren der Jahre 45 und 44 etwa ein Drittel unbekannt ist.

Digitized by Google

Kehren wir nun zu Varros Bemerkungen über die *maiestas boum* zurück, so sehen wir auf der einen Seite den Ochsen, der vernehmlich gesprochen hatte: *Roma cave tibi,* und auf der anderen Seite den Hirrus, der ganz wohl als Praetor bezeichnet werden konnte, wenn er ohnehin verhöhnt werden sollte, und der wegen eines Sprachfehlers den Namen Roma sowenig wie seinen eigenen deutlich herauszubringen imstande war. Die Vergleichung beider ist der bisher unverstandene Witz des Varro, und an seinem überlieferten Texte braucht nur ein einziges Wort geändert zu werden, der vermeintliche Eigenname *Plautium.* Es muß darin ein durch das folgende *quam* geforderter Komparativ in der Bedeutung „besser, reiner, deutlicher" stecken. Das gewünschte Wort, dessen drei erste Buchstaben dieselben wie in *Plautium* sind, liefern die o. S. 269, 1 angeführten Zeugnisse Ciceros (de or. I 260; div. II 96) über die deutliche Aussprache des R; demnach lesen wir: *et hunc planius locutum esse latine quam Hirrum praetorem* [1]). Falls in dem ganzen Satze die Wahl oder die Stellung der Worte *(renuntiare, Romam* o. S. 265 f., 2) noch irgendein leises Bedenken zurückgelassen hätte, so dürfte auch dieses schwinden angesichts der offenbaren

1) Einen anderen Vorschlag darf ich vielleicht mit seiner Begründung ebenfalls vorlegen. Quintilian X 1, 99 zitiert den Ausspruch Varros, der übrigens an ältere Urteile über Xenophon (Cic. or. 62. Diog. Laert. II 57) erinnert: *Musas Aeli Stilonis sententia Plautino . . . . sermone locuturas fuisse, si latine loqui vellent;* Gellius spricht in seinem ganz von Varro abhängigen Kapitel über Plautus III 3, 4 von *versus, qui . . . . sunt, ut de illius Plauti more dicam, Plautinissimi*; bei Cic. de or. III 45 sagt der Redner L. Crassus von der altertümlichen Sprache seiner Schwiegermutter Laelia, er meine, wenn er sie höre, den Plautus oder den Naevius zu hören und führt dies gerade in bezug auf ihre Aussprache näher aus. Diese Zeugnisse brachten mich auf die Vermutung: *et hunc Plautinius locutum esse latine quam Hirrum praetorem.* Dem überlieferten *Plautium* würde *Plautinius* noch näher stehen als *planius*, und die Entstehung der Verderbnis aus dem ungewöhnlicheren Ausdruck wäre leichter zu erklären als die aus dem einfachen und verständlichen. Zudem ist der berühmteste unter den sprechenden Ochsen der Prodigienberichte, der von 192, gerade ein Zeitgenosse des Plautus. Aber da der Gebrauch von *planius loqui* für deutliche Aussprache bezeugt ist, und da es sich lediglich um diese bei dem Varronischen Scherze handeln kann, so scheint ein *Plautinius loqui latine* weniger am Platze zu sein. Für jenen Gebrauch vgl. noch Quintilian I 4, 8: ⟨*in*⟩ *here* (andere Form: *heri*) *neque e plane neque i auditur.* Dagegen hat *plane et latine loqui* Cic. Phil. VII 17 mehr einen übertragenen Sinn.

Digitized by Google

Absicht, mit der in der Wortreihe *Hirrum praetorem, renuntiatum Romam* die rollenden R-Laute zum Lachen über den lallenden Stammler reizen wollen. Gleichzeitig aber trifft der Spott den durch die Aufklärung längst überwundenen Volksglauben und Aberglauben an sprechende Rinder [1]).

Es bleibt noch eine Schwierigkeit übrig. Varro hat seine Bücher über die Landwirtschaft nach den einleitenden Worten (I 1, 1) in seinem achzigsten Lebensjahre verfaßt, d. h. im Jahre 37, hat aber die einzelnen Gespräche in frühere Zeiten zurückverlegt, und zwar das des zweiten Buches in die des Seeräuberkrieges, ins J. 67. Da der Streit über die Praetur des Hirrus ins Jahr 48 fällt, fast zwei Jahrzehnte später, so scheint ein Widerspruch vorzuliegen. Indes Anachronismen gehören schon seit Platon zu den stets wiederkehrenden Schönheitsfehlern der Dialoge und geben ihnen sogar einen gewissen Reiz; das ist schon im Altertum bemerkt worden (vgl. Macrob. Sat. I 1, 5 f.) und wird von R. Hirzel in seinem Werke über diese Literaturgattung häufig aufgezeigt und ausgesprochen (Der Dialog I 181 ff. II 318, 1. 356, 1. 358). Aus dem Kreise Ciceros und Varros bietet ein bekanntes Beispiel dafür C. Scribonius Curio der Vater, der um 55 eine Unterhaltung mit seinem Sohne veröffentlichte, die angeblich in Caesars Konsulat von 59 stattgefunden

1) Vgl. o. S. 264, 2. Ebenso spottet Varro r. r. II 1, 27, und zwar gleichfalls in der Person des Vaccius, über ein anderes Prodigium, das gebärende Maultier (vgl. Luterbacher a. O. 27. Wülker a. O. 15, auch Steinhauser Prodigienglaube der Griechen 30). In Varros Heimat bei Reate lagen die größten Esel- und Maultiergestüte ganz Italiens (Varro r. r. II 1, 14. 8, 3—6; sat. Menipp. 502 Bücheler; auch Plin. n. h. VIII 167), und hier hat man dieses vermeintliche Wunder so oft erlebt, daß man es nach den alten Zeiten des Hannibalischen und des syrischen Krieges (Liv. XXVI 23, 5. XXXVII 3, 3 = Obsequens 1) nicht mehr der Beachtung wert fand, sondern nur nach Rom berichtete, wenn in dem Gestüt ein Junges mit einem Beine zu wenig oder zu viel zur Welt kam (Liv. XL 2, 4. 45, 4. Obs. 5. 15. 28; auch Liv. XXX 2, 11). Überhaupt hat wie das sprechende Rind, so auch das gebärende Maultier nur noch in den aufgeregten Zeiten drohender Bürgerkriege die abergläubischen Gemüter erschreckt, 93, 50 und 42 v. Chr. (Obsequens 53. 65. 70) und zuletzt 69 n. Chr. Denn Tacitus hist. I 86 bezeichnet mit *insoliti animalium partus*, wie der Vergleich mit Sueton Galba 4, 2 lehrt, vor allem eben dieses Prodigium, und stimmt in dessen Beurteilung wiederum mit Plinius n. h. VIII 173 überein: *Est in annalibus nostris (mulas) peperisse saepe, verum prodigii loco habitum.* Der Schluß auf Plinius als eine Hauptquelle des Tacitus für das Vierkaiserjahr erhält durch diese Beobachtung eine neue Stütze.

Digitized by Google

hatte, aber sich auch mit Caesars Statthalterschaft in Gallien seit 58 befaßte. Cicero machte ihm das zum schweren Vorwurf[1]) und gab sich in seinen eigenen Dialogen große Mühe, solche Fehler zu vermeiden; jedoch nicht einmal dieser Meister der künstlerischen Form hat die Klippe überall glücklich umschifft (vgl. Hirzel a. O. I 491. 511. 519), und ein Varro hat bei seiner ungeheuren literarischen Fruchtbarkeit und viel mangelhafteren literarischen Technik, zumal in seinem hohen Alter, vielleicht gar nicht allzu großen Wert darauf gelegt. Ist ihm doch auch das Versehen begegnet, daß er II 2, 20 den einen Teilnehmer am Gespräch mit *ut dixi* auf etwas zurückverweisen läßt, was er kurz vorher 1, 23 gar nicht diesem, sondern einem anderen Sprecher in den Mund gelegt hat (vgl. Keil größere Ausg. II 2, 152f.).

Nun liegt gerade bei Hirrus dieselbe Schwierigkeit wie im zweiten Buche der landwirtschaftlichen Schrift, so auch im dritten vor, in der Notiz III 17, 3, deren Wortlaut schon o. S. 267f. zusammen mit dem der Parallelstelle Plinius n. h. IX 171 wiedergegeben ist. Beide stimmen darin überein, daß Hirrus in größtem Maßstab Fischzucht betrieb, daß er einmal dem Caesar einige tausend Muränen „leihweise" zur Verfügung stellte, und daß seine Villa mit den wertvollen Fischteichen für vier Millionen Sesterzen zum Verkauf gelangte; Plinius aber fügt zu dem Namen Hirrus den Vornamen C. hinzu, zu der Muränenlieferung an Caesar die Gelegenheit, den Triumphalschmaus des Diktators, und gibt statt der zweitausend Muränen Varros die höhere Zahl sechstausend. Der Dialog in diesem Buche Varros spielt nach III 2, 3 (vgl. Cic. ad Att. IV 15, 5; Scaur. 27) im Jahre 54, also fast ein Jahrzehnt vor Caesars Triumph; dennoch gehört sein Zeugnis mit dem des Plinius eng zusammen, trotz der Abweichungen und Zusätze des jüngeren und trotz des erst durch diese aufgedeckten Anachronismus im Dialog. Varro hat ebendieselben Dinge zweimal in verschiedener Weise behandelt, genau und ausführlich in einem der verlorenen und wissenschaftlichen Werke, das von Plinius zugrunde gelegt wurde, und flüchtiger und kürzer in der populären Schrift, die uns noch vorliegt. Die literarische Gattung erlaubte hier die Verschleierung des Anachronismus durch

1) Brut. 218; vgl. Pauly-Wissowa II A 866. Hirzel a. O. I 456: „Da aber Dialoge von jeher eine besondere Anziehungskraft für Anachronismen haben, so ist der darauf begründete besondere Vorwurf gegen Curio ungerecht."

Digitized by Google

Verschweigen der Zeitbestimmung, und das ist im Grunde bei der scherzhaften Anspielung auf den stammelnden Praetor Hirrus nicht viel anders [1]).

Auf die Stelle des dritten Buches wäre ich nicht nach beinahe dreißig Jahren (Quellenkritik des Plinius 139) zurückgekommen, wenn nicht Cichorius kürzlich eine andere Auffassung davon vorgetragen hätte (Röm. Studien 69 f., 3): „Von dem in Buch II erwähnten C. Lucilius Hirrus verschieden ist der von Varro in dem etwa 15 Jahre später spielenden dritten Buche 17, 3 genannte Besitzer von großartigen Fischzuchtanlagen. Dessen Name ist als Hirrius überliefert und darf nicht, wie es meist geschieht, zu Hirrus geändert werden. Denn dieser Fischzüchter, der uns anderweit wohl bekannt ist, war ein überzeugter Anhänger Caesars und kann also schon deshalb nicht mit dem Pompeianer Lucilius Hirrus identisch sein. Bei Macrobius III 15, 10 ist sein Name genau wie bei Varro als Hirrius angegeben (doch vgl. o. S. 268, 1), während bei Plinius n. h. IX 171 C. Hirrus steht." Es stimmt nicht, daß „dieser Fischzüchter uns anderweit wohl bekannt ist"; unsere Kenntnis beruht nur auf den drei angeführten Zeugnissen, die im Grunde ein einziges sind. Es wäre sodann seltsam, wenn in derselben Zeit ein großer Viehzüchter C. Hirrus und ein großer Fischzüchter C. Hirrius nebeneinander existiert hätten, während sonst, mindestens in den literarischen Quellen, nicht einmal der Name Hirrius zu finden ist [2]).

1) Auch im ersten Buche findet sich eine solche chronologische Schwierigkeit, für die uns die sichere Lösung fehlt. Für die Zeit des Dialogs gibt I 2, 10 das Jahr 59 als Terminus post quem, aber viel tiefer wird man damit nicht hinabgehen, weil ebd. und 13, 7 der ungefähr im Jahre 57 verstorbene L. Lucullus noch als lebend gedacht ist. Hier erwähnt I 7, 8 Cn. Tremellius Scrofa, was er im transalpinischen Gallien beobachtet habe, als er ein Heer am Rhein führte (*ad Rhenum cum exercitum ducerem*). Ist das denkbar vor dem Ende von Caesars gallischen Feldzügen? Sollte es nicht vielmehr erst gegen jenen Zeitpunkt hin geschehen sein, *ὅτε περ (Ἀγρίππας) καὶ τὸν Ῥῆνον δεύτερος δὴ Ῥωμαίων ἐπὶ πολέμῳ διέβη* (Dio XLVIII 49, 3), gegen 37, gerade als Varro seine Schrift verfaßte und gewiß sehr gern neueste Fortschritte des Wissens verwertete?

2) Aus Inschriften ist ein Konsul der Flavischen Zeit M. Hirrius Fronto Neratius Pansa bekannt (Prosopogr. Imp. Rom. II 144 f.). Eine Hirria Tertulla, deren Gatte Aug(ustalis) Claud(ialis) ist, wird derselben Zeit angehören (Dessau Inscr. sel. 6499). Ebenso sind von den jetzt im Indexbande CIL VI 6 S. 97 übersehbaren kleinen Leuten des Namens aus Rom zwei auf einer Inschrift von 70 n. Chr. verzeichnet (CIL VI 200 = Dessau a. O. 6049), vielleicht die frühesten von allen.

Digitized by Google

C. Lucilius Hirrus war nach Ausweis seiner frühesten Erwähnung, der bei Varro II 1, 2 (o. S. 267), von Hause aus Unternehmer und Geschäftsmann und ist nur durch seine Verwandtschaft mit Pompeius ins politische Leben hineingezogen worden, was sich im Übergange vom Ritter- zum Senatorenstande kundgab. Durch die Sendung zu den Parthern, die ihn übrigens als Feind behandelten (Dio XLII 2, 5 ohne Nennung seines Namens), ward er von dem Entscheidungskampfe im Bürgerkriege ferngehalten; dieser Umstand erleichterte es ihm, wie dem Cicero und dem Varro, die Gnade des Siegers Caesar zu erlangen. Wenn er sich dann nach Wiederaufnahme seiner früheren Beschäftigungen mit dem Ertrage seiner Fischteiche dem neuen Herrscher gefällig erzeigte, so vertrug sich das mit seiner republikanischen Vergangenheit noch ebenso gut, wie mit der Ciceros die sogenannte Rede pro M. Marcello und der Empfang des hohen Gastes auf seinem Puteolanum (ad Att. XIII 52) oder mit der Varros die *Antiquitates rerum divinarum ad Caesarem pontificem maximum* (Lactant. inst. div. I 6, 7. Augustin. civ. dei VII 35) und die Annahme des Postens als Bibliotheksdirektor (Suet. Caes. 44, 2). Damit erledigt sich der Hauptgrund, den Cichorius gegen Gleichsetzung des Pompeianers Hirrus vom Jahre 48 mit dem Caesarianer Hirrius vom Jahre 45 vorgebracht hat, und die geringfügige Abweichung in der Schreibung des Namens hat für sich allein keinerlei Beweiskraft dagegen[1]). Nach Caesars Ermordung hat sich Hirrus, wiederum ähnlich wie Cicero und Varro, seiner alten Partei von neuem zugewendet und hat dafür gleich diesen beiden büßen sollen, indem auch er Ende 43 auf die Proskriptionsliste gesetzt wurde. Wahrscheinlich ist es der damalige Zwangsverkauf seiner Villa ge-

1) In einem andern Falle erweist sich soeben ein von Cichorius gegen eine antike Überlieferung vorgebrachtes Bedenken als gegenstandslos. Er hat (a. O. 95 f.) in der Erzählung von dem klugen Knaben Papirius Praetextatus, die Gellius I 23, 1 ff. aus Catos Rede ad milites contra Galbam entlehnt, den Gentilnamen beanstandet, weil der Beiname Praetextatus nur bei den Sulpiciern, niemals bei den Papiriern bezeugt sei; da bei der dreimaligen Wiederholung des Gentilnamens eine Textänderung nicht zulässig ist, nimmt er einen Gedächtnisfehler des Gellius an. Doch von einem neugefundenen Bruchstück der Capitolinischen Fasten wird als Erstes bekannt, daß es dem Censor L. Papirius von 272, auf den der bisher einzige Gewährsmann Frontin. de aquis 6 irrtümlich das Kognomen Cursor des gleichnamigen Konsuls desselben Jahres übertragen hat, vielmehr den Beinamen Praetextatus beilegt (Gnomon II 239).

Digitized by Google

wesen, der die vier Millionen einbrachte (s. o. S. 268. 273). In dieser Erkenntnis der letzten Schicksale des Hirrus, die auf der Einsetzung seines Namens statt des überlieferten *Ἵρτιος* bei Appian bell. civ. IV 180 und 354 beruht [1]), bekenne ich mich gern als durch Cichorius (a. O. 70) überzeugt und belehrt.

Münster i. W. F. MÜNZER.

1) Die Entstellung von *Hirrus* zu *Hirtius* bietet teilweise auch die Überlieferung bei Varro r. r. II 5, 5 o. S. 267. Mein Artikel über den Proskribierten „Hirtius" bei Pauly-Wissowa VIII 1962 Nr. 4 ist jetzt natürlich zu streichen.

Digitized by Google

LESEFRÜCHTE.

CCIII. Der Papyrus Ox. P. XI 1359 aus dem Anfange des dritten Jahrhunderts n. Chr. ist von den Herausgebern in die hesiodischen Kataloge gesetzt worden, die damals so viel abgeschrieben wurden. Die Verse tragen den Stempel der rhapsodischen Epik. Robert hat dagegen in dieser Zeitschrift LII 477 Einspruch erhoben und eine sonst unbekannte Atlantis angenommen. Da Jacoby im Gegensatz zu seiner sonstigen Vorsicht zugestimmt hat (Histor. 1 437), will ich warnen, wenn ich auch Positives nicht bieten kann. Zunächst muß abgelehnt werden, daß die κυκλικοί, die im Scholion zu Σ 486 von Elektras Trauer handeln, auf dieses Gedicht gingen. Eine Atlantis gehörte nicht in den κύκλος. Ebensowenig kann das anonym überlieferte Fr., das seit Markscheffel dem Hesiod gegeben wird (275 Rz.) und wohl wirklich in die Astronomie gehört, für eine Atlantis in Anspruch genommen werden. Denn der Scholiast sagt νύμφαι ἦσαν ὧν οἱ ἀστέρες οὗτοι, folgen die Namen der Pleiaden und am Schlusse τὰς γείνατο φαίδιμος Ἄτλας. Die Genealogie ging also nicht vorher, sondern die Sterne waren eingeführt und der Vater der verstirnten Personen war beiläufig nachgetragen. Der einzige Anhalt ist, daß Fr. 2 die Nachkommenschaft der Elektra verfolgt. In Fr. 4 haben die Herausgeber scharfsinnig Hyakinthos gesetzt, geben aber zu, daß -χθονίοιο auf den Troer Erichthonios deutet, und -δαο θύγατρα, das Robert nicht anzweifeln durfte, fügt sich vollends nicht. So steht es um die Zurückführung dieser Geschichte auf die Atlantide Taygete übel. Fr. 1 handelt zuerst von jemand, der die Mutter des Telephos, also Auge, freundlich aufnahm und aufzog, ἀτίταλλεν. Wer soll das anders sein als Teuthras? Später haben die Herausgeber Telephos erkannt (nur durften sie 14 nicht αὐτὸς ὁ Τήλεφος setzen; das Epos erträgt den Artikel nicht). Dazwischen steht dessen Erzeugung, die also in Mysien erfolgt sein muß, was sehr wichtig zu wissen ist. Dahin kam Herakles auf dem Zuge gegen Laomedon und die Amazonen, die er aus jenen Gegenden, also Mysien, vertrieb, wo es an ihren Spuren nicht fehlt.

Digitized by Google

Auch diese Wendung der Geschichte ist neu und wertvoll. Offenbar ist V. 10 [εὖτε μεθ' ἵ]ππους στεῖχε zu ergänzen; es muß sich um die Gelegenheit handeln, die Herakles mit Auge zusammenführte. Ob die Verse hesiodisch sind, bleibt aber auch fraglich; Kämpfe des Herakles in Mysien und dabei die Erzeugung des Telephos konnten auch für Pergamon erfunden werden, wenn auch der kleine Fries des Altares der gewöhnlichen Sage folgt. Ob der alte Stil durch pergamenische Epiker wie Musaios von Ephesos nachgeahmt ward, wer kann das behaupten oder leugnen?

CCIV. Xenophanes 1, 17 (Athen. 462 b) lautet bei Diels

οὐχ ὕβρις πίνειν ὁπόσον κεν ἔχων ἀφίκοιο
οἰκάδ' ἄνευ προπόλου μὴ πάνυ γηραλέος.

Das hat Diels richtig so verstanden, daß ein ganz alter Mann sich von einem Sklaven heimführen lassen darf, und damit einen Irrtum von mir beseitigt.

ἀνδρῶν δ' αἰνεῖν τοῦτον ὃς ἐσθλὰ πιὼν ἀναφαίνει[1])
ὥς οἱ μνημοσύνη καὶ τόνος ἀμφ' ἀρετῆς.
οὔτι μάχας διέπειν Τιτήνων οὐδὲ Γιγάντων
οὐδέ ⟨τε⟩ Κενταύρων, πλάσματα τῶν προτέρων,
ἢ στάσιας σφεδανάς, τοῖσ' οὐδὲν χρηστὸν ἔνεστι,
θεῶν ⟨δὲ⟩ προμηθείην αἰὲν ἔχειν ἀγαθόν.

Dazu die Übersetzung „Von den Männern aber ist der zu loben, der nach dem Trinken wackere Proben ablegt, wie Gedächtnis und Stimme für die Tugend ihm glühen. Nicht Kämpfe der Titanen oder Giganten oder auch der Kentauren zu besingen, Erfindungen der Vorzeit, oder tobenden Bürgerzwist, darin kein Heil ist, sondern allzeit die Götter zu ehren, das ist tüchtig."

Davon kann ich nichts anerkennen. Zuerst steht von Proben nichts da, sondern der Mensch soll, nachdem er getrunken, Gutes an das Licht bringen, so wie ihm sein Gedächtnis zu Gebote steht, also aus der eigenen Lebenserfahrung. Ferner vermisse ich den Beweis, daß τόνος ἀμφ' ἀρετῆς eine Stimme sein soll, die für die Tugend „glüht". τόνος ist Spannung, ἐν τόνωι τριμέτρωι bei Herodot bedeutet die Spannung der Rede, übertragen aus der Musik von der Spannung der Saite. *contentio* bedeutet τόνος erst spät. Ferner διέπειν ist doch nicht εἰπεῖν, gar 'besingen', sondern 'administrare, regere, disponere'. Endlich leugne ich, daß in archaischer

1) So Athenaeus; es ist nicht nötig, den Konjunktiv herzustellen.

Digitized by Google

Rede das alles regierende *ἀγαθόν* an das Ende eines langen Satzes gestellt werden könnte, und wenn erst negativ *οὔτι — οὐδέ — ἤ* stand, gehörte sich nicht *δέ* für den Gegensatz, sondern *ἀλλά*. Der letzte Vers und Satz ist vollständig; das Vorhergehende ist kein Verbot, denn es steht nicht *μή*, also muß man zurückgreifen, es bleibt bei *καὶ τὸν ὅς*, wie man immer las, und es ist auch ein anderer, der die mythischen Stoffe behandelt, also nicht aus seinem Gedächtnisse *ἐσθλὰ ἀναφαίνει*. Von selbst ergibt sich, daß es *διέπει* heißen muß, nicht *διέπειν*, und die Epitome hat auch *διέπει*. Das ist freilich eigentümlich gesagt; von den antiken Glossen paßt am besten *διατάσσειν*. Da alle diese Kämpfe Erfindungen sind, verhält sich der Erzähler zu ihnen wie Odysseus, der *δίεπε στρατόν* B 207, oder die Hellenodiken *τὸν ἐν Ὀλυμπίηι ἀγῶνα*, Herodot V 22. Freilich kann nun *ἀμφ' ἀρετῆς* nicht bleiben, aber das wandelt sich leicht in *ἀμφ' ἀρετῆι*, gesagt wie bei Pindar P. 1, 80 *ὕμνον ἐδέξαντ' ἀμφ' ἀρετᾶι*, bei Euripides *θανάτου ἀμφὶ φόβωι ἰάχησε* Or. 825. Auch das wird, wer an alte Poesie gewöhnt ist, nicht bezweifeln, daß *πλάσματα τῶν προτέρων* nicht zu *μάχας* Apposition ist, sondern Erfindungen sind Titanen und Kentauren; für den Genetiv, an dem noch ein anderer hing, ist der Akkusativ eingetreten wie bei Aischylos Agam. 2 *ἀπαλλαγὴν πόνων, φρουρᾶς ἐτείας μῆκος*, Hesiod Theog. 731 *κεκρύφαται χώρωι ἐν εὐρώεντι, πελώρης ἔσχατα γαίης*. Die *σφεδαναὶ στάσεις* sind natürlich Kämpfe zwischen Griechen, *στασιωτικά*, wie sie Alkaios gedichtet hatte; die *στάσις Ἑλλήνων λαοφθόρος* fürchtet Theognis 781. So etwas wird viel öfter, als wir ahnen, an den Symposien gesungen und beredet sein; das *διέπειν* paßt hier ganz gut, denn die Zecher sind keine Rhapsoden, wenn sie einen epischen Vortrag haben wollen, treffen sie dafür die Anordnungen, bestellen den Rhapsoden und stellen ihm das Thema.

Xenophanes 3, 5 schließt ein Vers *χαίτηισιν ἀγαλλόμενοι εὐπρεπέεσσιν*. Diels redet wirklich so, als wäre es möglich *νοι ευ* metrisch als eine Silbe zu fassen. Ich habe nie begriffen, auch nie von ihm erfahren, was er gegen mein *ἀγάλμενοι* hatte, das mir durch *ἄρχμενος ὄρμενος δέγμενος* gesichert erscheint. Dagegen ist mir *αὐχαλέος* immer noch eine bedenkliche Bildung, und der Sinn empfiehlt sie nicht.

Xenophanes 6 „Du hast mir das Schenkelstück eines Zickleins geschickt und dafür eine Rinderkeule bekommen, das ist eine Ehre

Digitized by Google

für einen unsterblichen Dichter". War das der so Geehrte? Gewiß nicht; das ist Hohn. „Du kannst zufrieden sein, du hast die Speckseite bekommen, nach der du mit der Wurst geworfen hattest, du bekommst, was — deiner Berühmtheit würdig ist"; so klingt es, aber auch wenn wir das Folgende nicht mehr lesen, zu stark, um ernst genommen zu werden. Heranziehen muß man den Anfang eines Gedichtes von Alkaios, 44 Diehl

φίλος μὲν ἦσθα κἀπ' ἔριφον κάλην
καὶ χοῖρον· οὕτω τοῦτο νομίσδεται.

Aus dem verstümmelten Scholion lernen wir, daß es an einen ἐρώμενος des Dichters gerichtet war, dessen Name im Akkusativ auf -τα ausging, und daß ein sprichwörtlicher Ausdruck zugrunde liegt: hier ging die Einladung nicht bloß auf ein capretto, sondern auch auf ein Spanferkel, von dem das Scholion allein redet. Darin liegt die Steigerung über das Sprichwort. Dann noch ein Epigramm des Rhianos, Athen. 499 d

ἥμισυ μὲν πίσσης κωνιτίδος, ἥμισυ δ' οἴνου,
Ἀρχῖν', ἀτρεκέως ἥδε λάγυνος ἔχει,
λεπτοτέρης δ' οὐκ οἶδ' ἐρίφου κρέα. πλὴν ὅ γε πέμψας
αἰνεῖσθαι πάντων ἄξιος Ἱπποκράτης.

Hier ist das an sich kümmerliche Gastgeschenk noch dazu von geringster Qualität, aber Rhianos entschuldigt den Geber bei einem weniger nachsichtigen Genossen; wenigstens redet er durchaus so.

Xenophanes 34 (30 Diehl). In diesen berühmten Versen hat H. Fränkel (d. Z. LX 184 ff.) mit Recht ἴδεν als richtige Überlieferung bezeichnet καὶ τὸ μὲν οὖν σαφὲς οὔτις ἀνὴρ ἴδεν οὐδέ τις ἔσται εἰδώς (γένετ' schlechte Variante), und fein bemerkt, daß ἴδεν für Xenophanes noch Aorist zu dem folgenden praesentischen Perfektum οὐδέ τις ἔσται εἰδώς ist. Aber wie er bestreiten kann, daß Sextus den Schluß δόκος δ' ἐπὶ πᾶσι τέτυκται richtig verstanden hat, ist mir schlechterdings unbegreiflich, da der Gegensatz des δοκεῖν durch das αὐτὸς ὅμως οὐκ οἶδε, zumal durch ὅμως völlig klar ist. Das nächste Fragment ist ja ταῦτα δεδοξάσθω μὲν ἐοικότα τοῖς ἐτύμοισι. Die Übersetzung von Diels ist allerdings falsch: 'nur Wahn ist allen beschieden'. Das heißt τέτυκται nicht, und ἐπὶ πᾶσι kann gar nicht auf die Menschen gehen: an allen Annahmen ist befestigt, klebt ein Meinen, Glauben, etwas Subjektives.

Digitized by Google

Fränkel glaubt (a. a. O. 174) an die Angabe des Diogenes IX 20, daß Xenophanes eine *Κολοφῶνος κτίσις* in 2000 Versen verfaßt hätte, und legt dem großen Wert bei. Dann muß er auch glauben, daß Pittakos *ἐλεγεῖα*, 600 Verse, und Prosa *περὶ νόμων* geschrieben hat, Diogenes I 79, Bias 2000 Verse *π. Ἰωνίας*, I 85, Kleobulos 3000 Verse *ἄισματα καὶ γρίφους*, I 89. Die billigen Fälschungen stammen offenbar aus derselben Fabrik.

CCV. In der *Ἐφήμερις ἀρχαιολογική* 1909, 244 hat Stais neben anderen schönen Inschriften einen Grenzstein veröffentlicht, der aber eine Weihung enthält, denn es sind nur Götternamen im Dativ. *Ἑστίαι Κηφισῶι Ἀπόλλωνι Πυθίωι Λητοῖ Ἀρτέμιδι Λοχίαι Εἰλειθυίαι Ἀχελώιωι Καλλιρόηι Γεραισταῖς νύμφαις γενεθλίαις Ῥαψοῖ.* Die Götter gehören zu einem Heiligtum an der alten Mündung des Kephisos in den Busen von Phaleron; die Flur hieß *Ἐχελίδαι;* das Relief des Echelos ist ebenda gefunden. Die Weihung richtete sich nach Hestia (*ἀφ' Ἑστίας ἄρχεσθαι* gilt auch hier) an den gegenwärtigen Flußgott, dann ist der pythische Dreiverein eingetreten; der Beiname der Artemis lehrt, daß sie neben die ältere Eileithyia getreten ist, die sie überhaupt oft verdrängt hat. Der alte Herr der Gewässer fordert neben Fluß und Meer seinen Platz; Kallirhoe wird nicht die athenische Quelle sein, sondern die zu dem Heiligtum gehörige. Die Nymphen heißen schwerlich nach dem Vorgebirge Geraistos, das vielmehr mit ihnen und dem Monat *Γερά(ι)στιος* von Argos und Sparta denselben dunklen Ursprung hat. Wieso sie hier *γενέθλιαι* sind, ist vollends unklar; an Geburtshilfe mit Stais zu denken geht nicht wohl an. Der letzte Name ist es, um dessentwillen ich von der Inschrift handle. *Ῥαψώ ὡς Κλωθώ*, wie Stais gleich gesagt hat, und wenn man an *ῥάπτειν μόρον* und dergleichen denkt, so wird man die Fee nicht verkennen, die Fata, vielleicht eine böse Fee, der sonstigen Verwendung von *ῥάπτειν* entsprechend, aber in dem Worte liegt das Böse nicht und war auch noch nicht hineingekommen, als sich die einstigen *ἀοιδοί*, die nicht mehr sangen, *ῥαψωιδοί* nannten. Ob sie die Verfasser der *ᾠδαί* waren, die sie vortrugen, darauf kam nichts an, sie gehörten ihnen, wenn sie sie vortrugen. Ihre Tätigkeit war das *ῥάπτειν ᾠδήν*, *ῥαπτῶν ἐπέων ἀοιδοί* sagt Pindar ganz richtig. Ich denke, H. Fränkel wird mit dem neuen Zeugnis für seine Behandlung des Wortes *ῥαψωιδός*, Glotta XIV 3, zufrieden sein.

Digitized by Google

CCVI. Eine früher von Hartwig veröffentlichte attische Schale, die sich jetzt in Erlangen befindet, wird von Lippold in der Festgabe zu der Philologenversammlung 1925 S. 35 abgebildet und besprochen. Aus dem Munde eines singenden Jünglings kommt *εἶμι κωμάζων ὑπ' αν*. Mehr war nie geschrieben, also vorausgesetzt, daß es für diejenigen genügte, welche aus der Schale trinken sollten. Also wieder ein Anfang[1]), diesmal eines Liedes in Trochaeen; die Ergänzung *ὑπ' αὐλοῦ* wird von der Metrik erzwungen. Mit Theognis 1065 hat das Lied nichts zu tun. Es ist wertvoll wegen des Maßes, das Anakreon anwandte (fr. 88 ff. D.), der ja auch in Athen gewesen ist. Natürlich braucht das Lied nicht von ihm gewesen zu sein. Attische Skolien in Trochäen sind nicht bekannt.

CCVII. Die *Ποιμένες* des Sophokles lassen erkennen, daß der Dichter den Ton der Tragödie stark herabstimmen konnte, und daß er dazu nicht nur die Heroen einführte wie in den *Σύνδειπνοι*[2]), sondern Personen aus dem niederen Stande. Denn abgesehen vom Chore der Hirten trat ein Hirt als Sprecher auf, der nicht nur Botschaft von einem heranziehenden Heere brachte (Kyknos kam längs der Küste heran[3])) 461, sondern auch von der Plage sprach, die ihm seine Herde bereitete, 464; auch anderes gehört in diese Sphäre.[4]) Daneben war auch von Fischerei am Hellespont die Rede 462. 463. Daß ein Stasimon vom Parisurteil handelte, 469, war zu erwarten.

Die heroische Handlung war ja der Kampf um die Landung der Achäer, die gelang, obwohl Hektor den Protesilaos erschlug, weil Achilleus den Kyknos tötete, der für Erz und Eisen unverwundbar war. Das sagt ein neues Bruchstück im Amherst Papyrus XII, *οὐ χαλκός,*

1) Sappho und Sim. 120.

2) Berl. Klass. V 2, 71.

3) Der Nachahmer des Rhesos muß diesen sich verirren lassen, damit er dem Hirten zu Gesichte kommt, 282. Wenn Hektor erwartet, daß der Hirt etwas von seiner Herde berichten will, so weist er ab, was in seinem Vorbilde vorkam.

4) Fr. 468 werden Herdentiere aufgezählt, ⏑ — *κυνὸς πελλῆς τε μηκάδος, βοός, ῥηνέων*. Vorn fehlt ein Epitheton der Farbe, denn es sind zwei Paare, das erste durch *τε* verbunden deutet auf jenen Zusatz, das zweite steht unverbunden und ist kahl. So kann man bei der Überlieferung bleiben, und jedenfalls dürfen die seltenen *ῥῆνες* nicht angetastet werden. Worauf die Aufzählung zielt, ist nicht zu sagen. Dem Chor gehört das *ποιμενικὸν ἐπίφθεγμα ψό* 478. Die *ἄμυροι τόποι* (Phot. Berol. Hesych.) werden wohl keine *κάθυγροι* sein, sondern Hürden, die nicht nach *μύρον* riechen.

Digitized by Google

οὐ σίδηρος ἅπτεται χροός. Die Unverwundbarkeit bezeugte schon immer Aristoteles Rhet. 1396 b 17, und man hätte sie auch schon für die Kyprien, denen Sophokles folgt, in Anspruch nehmen müssen, denn Proklos hat die Hypothesis gegen Ende stark verkürzt, aber die apollodorische Bibliothek, Epit. 3, 31 erzählt, daß Achilleus den Kyknos mit einem Steinwurf tötete. Proklos und die Bibliothek geben Brechungen derselben Tradition[1]).

Die Szene war also im Troerlager, und es kam auch eine Frau aus der Stadt dahin, 465, wenn auf die erbärmliche Überlieferung in Herodians Buch π. μον. λέξ. Verlaß ist. Kyknos prahlte gewaltig (Vorbild für den Rhesos), 460

καὶ μὴν ὑβρίζων αὐτίκ' ἐκ βάθρων ἐλῶ
ῥυτῆρι κρούων γλουτὸν ὑπτίου ποδός.

Auch das recht derb. Er schlägt die Achäer auf den Hintern, als sie flüchtend auf die Schiffe klettern. Die Prahlerei wird ihm aber verwiesen, wohl von Hektor, der seine Kampflust 458 zeigt. Ihm dürfte 467 gehören.

λόγωι γὰρ ἕλκος οὐδὲν οἶδά που χανόν.

Unbegreiflich, daß das letzte überaus bezeichnende Wort nicht aus Suidas θρηνεῖν ἐπωιδάς aufgenommen wird[2]). Sehr stark war die asiatische Farbe aufgetragen, 470. 472. 474, Γραῖκες hießen die Hellenen; Sophokles wußte also, daß der Name gerade am Hellespont gebräuchlich war, Steph. Byz. Γραῖκες. An anderer Stelle kam bei ihm Ῥαικοί vor, Fr. 983. Hier stand aber auch Ἴαινα, Feminin zu Ἴων 476, von R. Meister aus Ἴαννα verbessert.

Endlich ist noch aus Didymos zu Demosth. 14, 12 ein Vers hinzugekommen, den Diels unglücklich behandelt hat. Er schreibt ἔμσγ' ὅσον δε⟨ῖ⟩ πηλὸν ὀργάσαι κ[αλό]ν. Schon die Konstruktion ist kaum zu rechtfertigen, und von einem πηλὸς καλός würde ein Neugrieche, aber nicht Sophokles reden. δεῖ könnte nur gesagt werden, wenn es sich wirklich um Ziegelstreichen handelte, wozu der Lehm naß gemacht werden muß, wie in der Pandora 441; die führte aber den χειρῶναξ λεώς ein. Hier ist vielmehr δέ in δή

1) Sitz. Ber. Berl. 1925, 55.

2) Es steht im Scholion zu Soph. Aias 581, das in L fehlt aber in *I'* erhalten ist, ein Beweis, wie sinnlos es ist, die Scholien L allein zu drucken. Für χανόν steht da τυχεῖν, wertlose Ergänzung einer unleserlichen Vorlage. οἶδα ist zu οἶ geworden.

Digitized by Google

zu ändern. Dann liegt darin, daß jemand in den Wein so viel Wasser gießt, wie gut und recht ist, wenn man Ziegel streichen will. Es beklagt sich also jemand über ein *ὑδαρέστερον κεράσαι*. Einzuordnen weiß ich das nicht, aber es zeigt auch, wie stark das *ἡρωικόν βιωτικῶς* herabgestimmt war. Wie wenig wissen wir von dem Reichtum der Farben, die Sophokles auf seiner Palette hatte.

CCVIII[1]). Die *Ποιμένες* sind das Vorbild des Rhesos gewesen; ich habe es in meinem ersten Universitätsprogramm, de Rhesi Scholiis, Greifswald 1879 gezeigt. Ob sich das weiter erstreckte, als in der Einführung des Hirten und den Prahlereien des Rhesos, Hektor, Dolon, bleibt unbestimmt, aber das Urteil der verständigen Grammatiker ist bestätigt, daß das Drama *τὸν Σοφόκλειον ὑποφαίνει χαρακτῆρα*. Sie sind nur gegen Aristarch und Krates nicht aufgekommen[2]), und dann ist das Drama wegen seines homerischen Inhaltes in die Auswahl aufgenommen, obwohl es zu den viel gelesenen nicht gehörte[3]). Ich habe die Epiparodos in dieser Zeitschrift XLIV 151, in meiner Griechischen Verskunst mehrere Chorlieder behandelt und S. 585 auch kurz ausgeführt, daß es wegen des Interesses für die Gegend des Pangaion, wo Rhesos als

---

1) Diese Nummer war geschrieben, als mir durch die Freundlichkeit des Verfassers der Aufsatz von Sir William Ridgeway zuging, Classical Quarterly 1926, mit dem Titel Euripides in Macedon. Er meint, Euripides hätte das Drama wie die Bakchen in Makedonien gedichtet. Ich halte es für unfruchtbar, in eine Debatte einzutreten, wie ich auch die mir wohlbekannte Hypothese, die das Drama mit der Gründung von Amphipolis in Verbindung bringt, unberücksichtigt gelassen habe. Die Interpretation entscheidet, die dramatischen Motive, die poetische Technik, was der Dichter will und was er kann, entscheidet. Die Sprache hatte längst entschieden.

2) Die Spuren der Athetese in den Scholien, die mein Programm verfolgt, sind unsicher bis auf Schol. 41 *τὸ χ ὅτι συνθέτως ἀναγινώσκεται* (*πυραίθειν*, falsch) *καὶ ὅτι οὐκ ἐστιν Εὐριπίδου ὁ στίχος*. Der Vers steht in Responsion, kann also nicht ausgeworfen werden, also muß der Gebrauch als Zeichen der Unechtheit notiert gewesen sein, was der Scholiast, den wir lesen, nicht mehr verstand. Ob Parmeniskos an die Echtheit glaubte, gestatten die Scholien nicht zu entscheiden.

3) In den Florilegien steht kein Vers. Die Nyktegresia des Accius behandelte den Stoff, aber von der anderen Seite, denn sie spielte im Lager der Achäer, Fr. 6 und inc. fab. 19, die Verse des *K* paraphrasieren. Es ist verkehrt, daneben an Szenen im Troerlager zu denken.

Digitized by Google

ἀνθρωποδαίμων verehrt ward[1]), um 360 entstanden zu sein scheint, berechnet auf die athenische Bühne[2]), und das lebhafte Interesse für Amphipolis[3]), aber Boeotismen sprechen gegen die athenische Herkunft des Verfassers. Da Dikaiarchos das Drama als euripideisch gekannt hat[4]), mehrere unechte Prologe hinzugekommen waren, ist es in der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts auf der Bühne beliebt gewesen. Daß der Wortschatz einen Nachahmer der großen Tragiker erkennen läßt, ist oft genug ausgeführt, der geringe poetische Wert auch, aber es reicht nicht, zu wissen, was der Rhesos nicht ist: wir wollen wissen, was er ist. Wir wissen von dem späteren

1) 970 sagt die Muse von Rhesos

κρυπτὸς δ' ἐν ἄντροις τῆς ὑπαργύρου χθονός
ἀνθρωποδαίμων κείσεται βλέπων φάος,
Βάκχου προφήτης ὥστε Παγγαίου πέτραν
ὤικησε σεμνὸς τοῖσιν εἰδόσιν θεός.

Das erklärt man so, daß Rhesos mit einem Gotte verglichen wird, der auch am Pangaion wohnte. In dem sah Musgrave den Lykurgos; das braucht man nicht mehr zu widerlegen. Maaß und Murray verstehen Orpheus. Aber war denn der ein Gott? Prophet des Dionysos war er doch auch nicht, wenn er selbst Gott war, und für Orpheus, den die Mainaden zerrissen hatten, paßt das erst recht nicht. Offenbar gehört dies Amt dem Rhesos, und dann drängt sich die Änderung *ὅστε* auf, die Musuros in seine Handschrift und die Aldina aufgenommen hat. Das aischyleische *ὅστε* darf man dem archaistischen Dichter zutrauen, wenn ich es auch 217 in *ὅς γε* ändern mußte, weil es ein leeres Flickwort sein würde; *ὅς γε* begründet. Dionysos ist der große Gott der Thraker, Herodot VII 111, Cassius Dio LI 25; weil die Griechen wenig von ihnen wissen, steht *τοῖσιν εἰδόσιν* dabei. — Hugo Rabe, Rh. M. LXIII 421, hat ein Blatt des Codex V wiedergefunden, auf dem ein Scholion aus den *Βασσάραι* des Aischylos anführt *Παγγαίου γὰρ ἀργυρήλατοι πρῶνες τὸ τῆς ἀστράπης πευκᾶεν σέλας.* Vielleicht unheilbar, aber die Leichtigkeit empfiehlt *τό τ' Ἀστράπησι π. σ*, mit einem neuen Ortsnamen.

2) Dafür zeugt die Anrede Athenas 940—50, zumal die Erwähnung des Musaios.

3) Polyaen VI 53 erzählt, daß Hagnon vor der Gründung von Amphipolis die Gebeine des Rhesos aus der Troas holen ließ und am Strymon begrub. Die Fabel mag ein späteres Rhesosgrab voraussetzen, das man anlegte, nachdem der Rhesoskult in der Höhle des Pangaion abgekommen war. Die Stelle steht bei Melber verdorben. Polyaen schrieb natürlich *τὸ Ῥήσου σῶμα νύκτωρ ἀνορύξαντες ἀνέλοντο* [*τὰ ὀστᾶ*] *καὶ καταθέντες τὰ ὀστᾶ εἰς χλαμύδα πορφυρᾶν κομίζουσιν εἰς τὸν Στρυμόνα.* Die Änderung *σῆμα ἀνορύξαντες* (und Streichung des zweiten *τὰ ὀστᾶ*) würde ja so viel sein wie 'sie gruben seinen Grabstein aus'.

4) Daß der Messenier gemeint ist wird niemand mehr bezweifeln.

Digitized by Google

Drama so blutwenig, daß diese Probe geschichtlich höchst schätzbar wird. Karkinos scheint ein Nachtreter des Euripides gewesen zu sein, Chairemon [1]) schlug neue Wege ein, im Stile eher dem neuen Dithyrambos verwandt. Über die beiden Astydamas aus der Familie des Aischylos läßt sich gar nichts sagen [2]). Mit Theodektes und Aphareus kommt die Schule des Isokrates auf die Bühne; Agathon scheint ein Vorläufer dieser rhetorischen Tragödie, der Aristoteles geneigt ist. Daneben steht dies in der Form archaistische Stück, das doch im übrigen von seinen Vorbildern so stark abweicht, daß man es kaum eine Tragödie nennen kann. Wenigstens Theoretiker, die eine Peripetie, einen Helden, eine *κάθαρσις τῶν παθημάτων δι' ἐλέου καὶ φόβου* verlangen, finden hier nichts davon. Aber von solchen Theorien des 'Tragischen' her versteht niemand, was Dichter wollen, die von der Theorie nichts gewußt haben. Der Verfasser dramatisiert die Dolonie und hat es verstanden, sein Publikum zu unterhalten, auch wohl zu überraschen, *ψυχαγωγία* und *ἔκπληξις* hat er bei ihm erreicht.

Es ist ein Soldatenstück. Auf freiem Felde spielt es; die Hinterwand existiert nicht für uns. Die siegreichen Troer liegen im Biwak; am Anfang sehen wir Hektor und sein zahlreiches Gefolge auf der Streu schlafend, 9. Die Lagerwache kommt lärmend und alarmiert die Leute. Gleich wird nach anderen Heeresteilen, Reitern, Leichtbewaffneten, Schützen usw. gefragt: es ist ein Heer des 4. Jahrhunderts. Vom panischen Schrecken, der älter nicht bezeugt ist, wird geredet, von den Wachtfeuern der Feinde, später spielt die Parole eine Rolle. Es ist zwar unmilitärisch, daß die Wache abzieht, um ihre Ablösung zu wecken; das erzwang die Handlung; eigentlich mußten dann die Lykier auftreten, aber darüber gehen wir sachte weg: der Chorege brauchte keine anderen Kostüme zu stellen. Wohl aber wird das Gefolge des Rhesos thrakische Uniformen getragen haben, Fuchsmäntel und *πέλται*; darum wußten die Zuschauer Bescheid. Am Schildhalter des Rhesos klapperten Schellen. Pferde kamen nicht mehr auf die Bühne; die Schimmel

1) Nauck hätte zu den Fragmenten das metrum Chaeremonium stellen sollen, Frag. Bobiense 620 K., in Wahrheit iambische Dimeter, einer, *et aureos currus* mit unterdrückten Senkungen. Dabei sei kurz vorher die Verbesserung vollendet *parhodiacum dicitur ab eo quod intrantes* (*trans* cod.) *caveam id genus carminis chori canere soleant.* Reine iambische Dimeter.

2) Auch wenn Amherst II 10 von Astydamas sein sollte, ändert das nichts.

Digitized by Google

des Rhesos, auf die so viel ankommt, werden nur erwähnt, und wie Diomedes sie abgeführt hat (was eigentlich Odysseus tun sollte, 624), bleibt im Dunkel. So drängen sich viele Soldaten auf der Bühne, und wie Odysseus sich der Verhaftung durch die Wache entzieht, hat gewiß besonders gefallen. Das ist freilich eine andere Art der Wirkung als in Oedipus und Medea.

Lebhafte Bewegung, viel Volk auf der Bühne, Bilder aus dem vertrauten Leben. Daneben fehlen überraschende Erfindungen nicht. Schon daß es die längste Zeit Nacht ist, was der Zuschauer nie vergessen darf, der selbst alles im hellen Tageslichte sieht. Daher darf Athena auf dem *θεολογεῖον*, einerlei wie es hieß und aussah, nur den Zuschauern sichtbar erscheinen und mit Odysseus und Alexandros reden, zu diesem mit verstellter Stimme als Aphrodite. Zum Schluß erscheint oben die Muse mit der Leiche des Rhesos und singt sogar: das mag etwas Neues gewesen sein. Wir mögen den Tragiker gering schätzen, der den Alexandros lediglich um dieses Tricks willen einführt. Dann kann sie dem Odysseus den nächstliegenden Wunsch, den Feind zu töten, nicht gewähren, „weil das Schicksal anders bestimmt hat". Wie gewöhnlich bedeutet das Schicksal nichts, als daß uns allen bewußt ist, Odysseus hat den Alexandros nicht erschlagen. Gegen solche notorischen Tatsachen darf kein Dichter verstoßen[1]). Armselig ist die Erfindung, und die Einführung des Aineias, der nur Hektors Unbedachtsamkeit zügelt, und das Verschwinden des Dolon werden wir nicht milder beurteilen, lernen aber gern, was man den Athenern bieten durfte, dem Aristarch und Krates auch.

Der Bau ist gegen die alte Tragödie gelockert. So plötzlich würde der Hirt nicht unangemeldet hereingekommen sein, bei Nacht ins Biwak, 264. Unklar ist, ob Hektor seit 190 auf der Bühne bleibt, stumm, bis er nötig wird, oder 266 neu auftritt. Euripides hat immer die Teile scharf abgesetzt, man kann von Akien reden.

1) Die *πτωχεία* und der Palladionraub dürfen aber vor die Dolonie gerückt werden. Beide Geschichten sind gesondert wie in der kleinen Ilias, offenbar war der Raub eine jüngere Dublette, das *δ* kennt nur die *πτωχεία*. Auf sie geht auch Eur. Hek. 240. Im Scholion hat erst ein Byzantiner, dem Schwartz nicht folgen durfte, den Palladionraub hereingebracht. Schwerlich hat das Scholion recht, die Erkennung des Odysseus durch Hekabe für Erfindung des Dichters zu erklären. Wenn Helena in den *Φρυγοί* des Ion 44 von jemand sagt, *σιγᾶι μὲν, ἐχθαίρει δέ, βούλεταί γε μήν*, so dürfte es auf Hekabe gehen.

Digitized by Google

Hier fehlt die Exposition ganz, die Parodos wird in die Handlung gezogen, die durch die beiden einzigen dicht aufeinander folgenden Stasima kaum unterbrochen bis zum Abmarsch des Chores reicht, und danach geht es wieder in einem Zuge bis zum Schlusse, denn Odysseus wird auf den Befehl Athenas sofort auftreten, die Wache hinter ihm her, und deren Lieder, die auch in der Parados mit Anapästen verbunden sind, setzen sich in den ersten Anapästen des Wagenlenkers fort. Offenbar gilt auch von der Tragödie, was Aristophanes in den Ekklesiazusen sagt *τὸ ταχύνειν χαρίτων μετέχει πλεῖστον παρὰ τοῖσι θεαταῖς*. Die Kunst ist dadurch herunter gekommen.

Unter den Charakteren, soweit man von solchen reden darf, fällt die Zeichnung Hektors auf, der nicht nur ein Renommist ist, (das sind Rhesos und Dolon ebenso, Vorläufer der komischen *στρατιῶται*), sondern durch sein törichtes Benehmen gegen Rhesos den Verdacht erweckt, den Bundesgenossen umgebracht zu haben, der einzige Zug, der die losen Szenen einigermaßen verbindet. Man könnte entschuldigend meinen, das sollte die Barbaren charakterisieren, wie es vielleicht in den *Ποιμένες* gemeint war, aber die Griechen sind auch keine Helden, sondern würden ohne Athena furchtsam nach Hause schleichen. Odysseus schwindelt sich gut durch, aber ein Heldenstück ist es nicht. Es sind alles Leute, die man sich im Heere des Chares gut denken kann.

Schließlich noch einige kritische Bemerkungen. Zwei syntaktische Erscheinungen sind wichtig für die Zeit der Entstehung. 118 *πῶς γεφύρας διαβαλοῦσι, ἦν ἄρα, μὴ θρανσαντες ἀντύγων χνόας*. Da ist *ἦν ἄρα* ein Vorläufer des später so geläufig *εἴπερ ἄρα* „wenn überhaupt". 561 hat Murray *τάχ' ἄν* [*εἴη*] gemäß dem Versmaße sicher hergestellt und die Wendung aus Platon belegt. Im fünften Jahrhundert wäre wohl keins von beiden denkbar, vollends nicht in der Tragödie Das zweite steht in Anapästen, die zwar zuletzt so respondieren, daß es stark ins Ohr fällt, 542-44 = 562-64, aber vorher nicht. Komische Lieder, die nur am Anfang respondieren, gibt es, Gr. Versk. 470, aber aus der Tragödie kenne ich es nicht. Man soll sich hüten in den Anapästen Alkestis 96, die ganz wie im Rhesos auf respondierende Strophen folgen, eine Lücke anzunehmen, bloß damit die im übrigen durchgeführte Responsion vollständig wird. Auch die Anapäste hinter den Strophen in der Parodos der Antigone respondieren nicht.

Digitized by Google

Auch Personenwechsel folgt nicht immer an derselben Stelle; dafür habe ich früher schon Beispiele aus der Tragödie beigebracht, hier ist es wichtig für 704—27. Um der Kürze willen gebe ich wieder, was die streitenden Halbchöre sagen; das entscheidet. α Sollte Odysseus der Täter sein? β Nach den früheren Erfahrungen natürlich. α Meinst du? β Wie sollte ich nicht? Er ist ja mutig gegen uns. α In welchem Kampf, wen meinst du? β Odysseus. α Du kannst doch nicht die verschlagene Kampfart eines Diebes meinen (d. h. θρασύς ist der doch nicht). β erzählt in einer lyrischen Strophe von der πτωχεία[1]). (Die Strophe kann darum doch der ganze Chor gesungen haben). α Einerlei ob es Odysseus war, Hektor wird uns Vorwürfe machen. β Was soll er sagen? α Verdacht β Worauf? Was fürchtest du? α Bei uns wäre einer der Leute durchgekommen, die in der Nacht im Lager waren.

989 ist zu schreiben ὡς ὑπερβαλὼν στρατόν
τείχη τ' Ἀχαιῶν ναυσὶν αἴθον ἐμβαλῶ.
πέποιθα Τρωσὶν ἡμέραν ἐλευθέραν
ἀκτῖνα τὴν στείχουσαν ἡλίου φέρειν.

Überliefert ist ἐμβαλεῖν und dann in V Τρωσί τε, was man befolgt. Aber 'ich glaube fest, Feuer in die Schiffe werfen zu können' kann nicht zugleich als Inhalt des Glaubens ein zweites Glied erhalten, das ein anderes Subjekt hat. P hat hier das Wahre bewahrt, aber ἐμβαλῶ war schon wegen des folgenden πέποιθα Infinitiv geworden. Höchst wirkungsvoll schließt die Tragödie mit der Versicherung 'Ich verbrenne die Schiffe. Sicher bin ich, daß der anbrechende Tag die Freiheit bringt.'

CCIX. Wieder kann ich einen Vers des Euphorion nachweisen. Didymos im Demostheneskommentar 14,15 sagt τὰς δ' ὀργάδας ἅλματά τε καὶ ἅλση προσηγόρευον ὑπὸ τῆς εἰς τὸ μῆκος ἅλσεως „ἔνθα Τρώιον ἅλμα καὶ ἠρία Μυνείτοιο". Nur die vier letzten Buchstaben sind als unsicher bezeichnet, aber man darf sich auf sie verlassen. Dagegen ist zwischen μ und ν ein Loch, in dem sehr wohl ein ο gestanden haben kann, so groß wie die folgenden. Diels verweist auf Et. M. ἅλμα, wo dieselbe Etymologie steht mit Lyko-

1) Da ist 719 ἔβαζεν ἐχθρὸς δῆθεν für δῆθ. ἐχθ. zu setzen, denn nur zu dem Adjektiv gehört δῆθεν.

Digitized by Google

phron 319 als Beleg. Dort wird erzählt, daß Laodike bei der Zerstörung von Ilion in die Erde versank

ἵν' ἄλμα πάππου καὶ χαμεννάδος μόροι[1])
τῆς λαθρονύμφης πόρτιος μεμειγμένοι
σκύμνωι κέχυνται πρὶν λαφύξασθαι γλάγος[2]),
πρὶν ἐκ λοχείας γυῖα χυτλῶσαι δρόσωι.

Dazu erzählen die Scholien, daß der Hain dem Ahn Tros gehörte, begraben aber war darin Killa, die Frau des Thymoites (*Γ* 146), die von Priamos verführt (diesen Zug hat nur Tzetzes erhalten) zu gleicher Zeit von einem Sohne Munippos entbunden ward, als Hekabe den Paris gebar, und da ein Seherspruch die Tötung eines Neugeborenen verlangte, ließ Priamos Killa und Munippos töten und in jenem Hain begraben. Offenbar bezieht sich der Hexameter bei Didymos hierauf und *Μουνίπποιο* ist zu verbessern; der Hain des Tros, den die Scholien ohne Beleg bringen, gibt Bestätigung. Aber *ἄλμα* beweist auch Zusammenhang mit Lykophron, und damit ist der Nachahmer Euphorion gegeben. Für beide paßt die *ξένη ἱστορία*. Seltsam, daß dies Kind, das keine Amphidromia erlebt hat, einen Namen führt. Da wird dieser ihm wohl gegeben sein, als die Geschichte schon bestand, die der Laodike einen Sohn Munitos von Akamas gab, Lykophron 495, was Euphorion auch wieder erzählte, Fr. 68 Sch. Er hat auch das Ende der Laodike erzählt, natürlich wie Lykophron 316, wenn auch Pausanias meint, das wäre *σὺν οὐδενὶ εἰκότι* erfunden. Er selbst hat den Euphorion nicht gelesen, sondern wie die übrige Gelehrsamkeit vorgefunden. Diese konnte die Figur der Laodike bei Polygnot nicht erklären, die also unmöglich als in die Erde versinkend gemeint oder gar dargestellt war, wie das Robert, Iliupersis des Polygnot 64, glauben möchte. Daher geriet der gelehrte Mann auf den Einfall, sie wäre als Gattin

1) *μόροι μεμειγμένοι*, das doch die Asche oder die Leichen bezeichnen mußte, scheint auch für Lykophron zu starke Katachrese und wird durch Stellen wie Anth. Pal. VII 404 nicht gerechtfertigt, wo die Mutter ihres ertrunkenen Sohnes *οὐκ εἶδεν ἁλίξαντον μόρον*. Die Florentiner Handschrift des Et. gen. hat *διπλοί* anstelle von *μόροι* was die Sache nur rätselhafter macht.

2) *γλάγος* gibt die Paraphrase als Variante, offenbar richtig, denn nur die Milch ist zu verstehen, wie auch Scaliger übersetzt hat. *γάνος* im Text kann nur Wasser sein. Daß das Kind sich selbst das erste Bad zu bereiten scheint, ist der Sprache des Lykophron zuzutrauen.

Digitized by Google

eines Antenoriden frei gelassen, obgleich das unbezeugt war, verwarf aber die Angabe Euphorions durchaus, natürlich, weil sie mit der Darstellung auf dem Gemälde unvereinbar war. Scheidweiler zu Fr. 82 ist der Sache nicht nachgegangen. Wir können über Polygnot gar nichts wissen, aber den Pausanias versteht man, wenn man nur seine Manier kennt.

Laodikes Verbindung mit Akamas dürfte auf den Theseussohn von dem Thrakerfürsten übertragen sein, den die Ilias kennt, denn der Sprößling dieser Verbindung kommt in Thrakien um. Die Umbildung wird dann athenisch sein. Hat doch Phanodemos die Teukrer von Teukros, der ihm als Telamonsohn Athener war, abzuleiten gewagt (Dionysios Archäol. I 61) und dabei von einem attischen Troja geredet, das im Demos Xypete gelegen hätte. Wenn das wirklich ein Ortsname war, so hieß er schwerlich nach der Landschaft *Τροία*, denn dies ist ja in alter Zeit nur das Land der *Τρῶες*.

CCX. Diodor XI 88 erzählt von Zügen der Syrakusier gegen die Etrusker. Erst fährt ein Stratege Phayllos aus und *πρῶτον νῆσον τὴν ὀνομαζομένην Αἰθάλειαν ἐπόρθησε*, dann läßt er sich bestechen und zieht ab. Sein Nachfolger *Ἀπελλῆς τὴν παραθαλάττιον Τυρρηνίαν καταδραμὼν ἀπῆρεν εἰς Κύρνον κατεχομένην ὑπὸ Τυρρηνῶν κατ' ἐκείνους τοὺς χρόνους, πορθήσας δὲ ⟨τὰ⟩ πλεῖστα τῆς νήσου καὶ τὴν Αἰθαλίαν χειρωσάμενος ἐπανῆλθεν*. Unmöglich hier wieder Elba zu verstehen, der Ort muß eine Stadt auf Korsika sein, die er einnahm, Ergänzung zur Verwüstung des Landes. Die Schreiber haben den kurz vorher stehenden Namen eingeschwärzt, die Endung aber noch anders geschrieben. Da muß also *Ἀλαλίαν* hergestellt werden. Das ist wichtig, denn dieser Name steht nur bei Herodot I 165, später hat die Stadt nur Alaria geheißen. Aber Diodor gibt hier bekanntlich den Timaios wieder, und wir erschließen, daß Alaria erst seit der Annexion Korsikas durch die Römer in Gebrauch gekommen ist. Diese haben in dem Munde des Korsen kein l, sondern ein r gehört. Umgekehrt heißt Ameria jetzt Amelia.

CCXI. Bei Eusebius Praepar. evang. XI 363 d steht ein Auszug aus Plutarchs Dialog *π. ψυχῆς*, verkürzt in seiner Form bei Theodoret XI 46 erhalten, der aber den Schluß tendenziös umbiegt. Es fängt an, *Ἀντύλλωι δὲ τούτωι καὶ αὐτοὶ παρῆμεν ἅμα Σωσιτέλει καὶ Ἡρακλέωνι διηγουμένωι*. Es war also von einem Berichte des Antyllos die Rede gewesen, und wer hier spricht, bekräftigt die

Digitized by Google

Wahrheit der Angabe: 'wir haben es ihn selbst erzählen hören'. Wir kennen als Unterredner Plutarchs Bruder Timon und seinen γαμβρός Patrokleas, den Mann einer seiner Nichten (Comment. grammat. III Göttingen 1889, 23); einer von denen wird wohl reden, wenn nicht Plutarch selbst. Antyllos, der von den Ärzten aufgegeben war, hat, aus einem Zustande der Bewußtlosigkeit erwacht, erzählt: „Ich war gestorben, bin aber freigelassen und werde an dieser Krankheit nicht sterben, ἀλλὰ καὶ κακῶς ἀκηκοέναι τοὺς ἀγαγόντας αὐτὸν ὑπὸ τοῦ κυρίου, πεμφθέντας γὰρ ἐπὶ Νικανδᾶν αὐτὸν ἥκειν ἀντ' ἐκείνου κομίζοντας." Daß er das wirklich geträumt hat, kann nicht bezweifelt werden, und wenn er vorher den Tod erwartete, nun seine Lebenskraft erstarkt fühlte, ist es verständlich; alte mythische Vorstellungen wirken nach, aber den Thanatos oder Hermes und den Hades nennt er nicht mehr. Er ist auch gesund geworden. Aber der Nikandas, der mit der Geschichte aufgezogen ward, hat sie sich so zu Herzen genommen, daß er nach wenigen Tagen starb. Auch das ist ganz glaublich; Plutarch wird allerdings geschlossen haben, daß die Seele des Antyllos den Körper eine Weile verlassen hatte, und mag, wie es Eusebius tut, diese Erfahrung neben den platonischen Mythos von Er gestellt haben. Erst Theodoret dreht es so, daß Nikandas sterben mußte und dann Antyllos sofort gesund ward. Den Zustand, in dem Antyllos sein Traumerlebnis hatte, nennt Plutarch eine καταφορὰ οὐ βίαιος (βέβαιος falsch bei Euseb.). Das erklärt sich durch die Definitionen, die Galen περὶ τοῦ παρ' Ἱπποκράτει κώματος gibt, VII 643 gleich am Anfang und weiterhin. Dies ist eine καταφορὰ ὑπνώδης, neben der es eine andere gibt, die ληθαργική, bei der sich die Kranken nicht ruhig verhalten. Daher fügt Plutarch hinzu, Antyllos hätte in Tun und Reden nichts παρακινητικόν gezeigt. Der arme Nikandas war ein Schuster, ἄλλως δὲ τῶν ἐν παλαίστραι (so die besseren Eusebiushandschriften, vulgo sinnlos παλαίστραις) γεγονότων [καὶ] πολλοῖς συνήθης καὶ γνώριμος. Der Schuster ist also doch ins Gymnasium gegangen, war also noch jung, wie ihn denn οἱ νεανίσκοι damit aufziehen, er hätte die Todesboten, die ihn abholen wollten, bestochen. Gesellschaftlich und in der Bildung steht er tiefer, nimmt die Sache daher so ernst. Auch sein Name mit der seltsamen Abkürzung für Νίκανδρος oder Νικανδρίδης ist damals in Griechenland noch plebejisch. Von den beiden Zeugen, die der Redner nennt, ist Herakleon aus Megara, Teilnehmer an den Gesprächen de sollertia

Digitized by Google

animalium und de defectu oraculorum (965 c und 412 e). Der Sositeles wird aber vielmehr ein *Σωσικλῆς* sein, der in den Tischgesprächen öfter auftritt, ein Dichter, *Κορωνῆθεν*, wie es 638 b heißt, in auffälliger Form. Von Koroneia, an das man zuerst denkt, kann das nicht kommen, also von *Κορώνη* in Messenien; Plutarch wird sich die Form nach dem geläufigen *Κολωνῆθεν* gebildet haben.

CCXII. Aristeides 18, 5 (S. 9 Keil) sagt in der Monodie auf das von dem Erdbeben zerstörte Smyrna folgenden in der Überlieferung schlechthin unverständlichen Satz *ὥσπερ δὲ ἄγαλμα ἀκριβῶς πεποικιλμένον πάντη περιόντι θέαν ἔχει, οὕτω σοι τῇ πρότερον μὲν ὡραιοτάτῃ πόλεων νυνὶ δ' ἀωρίανα περιῆν ἀφ' ὅτου τις ἀεὶ θεωροίη νῦν δὴ τὸ κάλλιστον εἶδος παρέσται δοκεῖν τοῦτο μὲν ἐξαίφνης ἐκφανὴς ἐγγινομένη, τοῦτο δ' ἀπαντρικὺ γιγνομένωι τοῦτο δ' ἐκ προαστίων ἐκ πορθμῶν ἐκ πελάγους, ἐκ γῆς ἐκ θαλάττης.* Eine wirkliche Variante ist nur *ἐκφανεῖ γιγνομένη* (was Dativ sein wollte) für *ἐκφανὴς ἐγγιν.*, und das läßt die Deutung zu, daß *εγ* aus der Variante *ει* entstanden sei. Verbessert habe ich bei Keil schon *οὑτωσί* für *οὕτω σοι*; das Pronomen ist ja ganz undenkbar; aber weiter ist nichts Brauchbares vorgebracht. Ich setze gleich her, was ich für das Echte halte, *οὑτωσὶ τῇι πρότερον μὲν ὡραιοτάτῃι πόλεων, νυνὶ δ' ἀωρίαι, περιῆν ἀφ' ὅτου τις ἀεὶ θεωροίη τὸ κάλλιστον εἶδος δοκεῖν, τοῦτο μὲν ἐξαίφνης ἐκφανὴς ἀπαντικρὺ γιγνομένη, τοῦτο δ' ἐκ προαστίων* usw. Die Stadt, die einst die schönste war, nun aber Unschönheit ist, hatte den Vorzug, daß sie, von wo man sie auch ansah, die schönste Erscheinung zu bieten schien, sei es, daß sie plötzlich vor einem erschien, sei es aus den Vorstädten, von den Schiffen, die längs der Küste aus der Nachbarschaft herankamen, von denen, die geradezu aus dem ägäischen Meere auf den Hafen zusteuerten, also von der Land- und der Seeseite[1]). Hier ist alles klar, und daß der Nominativ *ἐκφανὴς γιγνομένη* nicht streng grammatisch angeschlossen wird, was das nahe *κάλλιστον εἶδος*

1) Interessant, daß verlangt wird, man müßte eine Statue von allen Seiten betrachten können, die dann auch darauf berechnet sein muß. An die Tempelstatuen hat er nicht gedacht. Aber die Knidier hatten schon die Aphrodite des Praxiteles auch von hinten betrachten wollen und danach ihren Tempel gebaut. Freilich war damit eigentlich gesagt, daß sie nicht zu der Göttin, sondern zu der Statue in den Tempel gingen.

Digitized by Google

erleichtert, ist eines Meisters der Sprache viel würdiger als die der Grammatik Rechnung tragende Variante *ἐκφανεῖ γιγνομένηι*, die auf *περιῆν* zurückgreift. Als eine andere Variante stellt sich *γιγνομένωι* dar, das dicht neben *γιγνομένη* einem Aristeides nicht zugetraut werden kann. Die Einordnung von beiden Fassungen hat ein zweites *τοῦτο δέ* erzeugt. Nun stehen aber vorher noch Zusätze. *ἀωρίανα* ist selbstverständlich Doppellesart *-αν* und *α(ι)*. Weiter unterbricht *νῦν δή* und *παρέσται* den Satz. Da hat einmal *νῦν δὴ ἀωρία παρέσται* als Variante so am Rande gestanden, daß die zwei Wörter zum Texte zu gehören schienen, *αωρια* ward nicht aufgenommen, weil es schon im Texte stand. Jeder wird zuerst an diese Entstellungen nicht glauben wollen, aber das, was als echt übrigbleibt, scheint mir so einleuchtend das Wahre zu sein, daß am Ende minder wichtig wird, wie das Falsche hereingekommen ist.

Den Schluß der Rede an die Rhodier (24, 58. S. 71 K.) bildet ein langer Satz. Höchst eindrucksvoll ist die Aufforderung zur Einigkeit an den Schluß gestellt, vorbereitet durch Partizipia, *ἐνθυμηθέντες .... νομίσαντες .... αἰσχυνθέντες*, und jedem sind die vorher behandelten Gründe für die Überwindung der inneren Parteikämpfe untergeordnet. Unter dem ersten Gliede steht *ἀκεσταὶ δὲ τῶν ἀγαθῶν φρένες, ὡς ὁ τῶν Ῥοδίων φησὶν ἐπαινέτης*[1]), nämlich Poseidon sagt bei Homer *N* 115 *ἀκεσταὶ δὲ φρένες ἐσθλῶν*. Dann geht es weiter *καὶ τὸ μὲν ἐξ ἀρχῆς ἀναμαρτήτους φῦναι θεῶν*[2]) *καὶ τῶν ἐπὶ γῆς οὐδ' εἷς ἕνα ἡμῶν ἀφικνούμενον, τὸ δὲ τοῖς εὖ λέγουσιν ἐθελῆσαι πεισθῆναι πρέπον ὑμῖν, καὶ τῶι θεῶι μάλιστ' ἂν οὕτω χαρίζεσθαι νομίσαντες, ὧι τὸ ῥῆμα τοῦτο ὁ ποιητὴς καθιέρωκεν ὄντι θαλαττίωι, ὅς τε θεοῖς ἐπιπείθηται.* Was in aller Welt hat hier der unvollständig angeführte Vers des Achilleus *A* 268 zu suchen? Weder ist sein Gedanke aus dem Bruchstücke verständlich, noch könnte ihn der Redner so roh in seinen kunstvollen Satz hineinwerfen, vor allem aber müßte man ja *τὸ ῥῆμα τοῦτο* auf ihn beziehen, das doch auf den Vers des *N* geht. Also hat ein Leser den Vers des *A* daneben notiert, begreiflich neben dem vorhergehenden 'man soll den Göttern gehorchen'; dem Leser

1) *ἐπαινέτης* ist platonische Reminiszenz, Platon II 41.

2) Keil hat das auf das Skolion des Simonides an Skopas bezogen. Das liegt zu weit ab. *μηδὲν ἁμαρτεῖν ἐστὶ θεῶν* fängt ja das Epigramm an, das Demosthenes in der Kranzrede verlesen läßt.

Digitized by Google

genügte der Anfang, das *μάλα τ' ἔκλυον αὐτοῦ* konnte er auswendig. Es geht weiter *καὶ πρὸς τούτοις λυσιτελέστερον μὲν εἶναι δουλεύειν ἢ κακῶν ἐφόδιον τὴν ἐλευθερίαν ἔχειν, ὅμως δ' εἶναι δέος μὴ καὶ τούτου στερηθῆι.* Das bedeutet: es ist besser unter dem Prokonsul zu stehen, als seine Freiheit zu innerem Zwist zu benutzen und dabei doch Gefahr zu laufen, auch dies zu verlieren, nämlich die Freiheit und ihren Mißbrauch. Die Drohung, „Rom wird euch die Freiheit nehmen", ist ja der Haupttrumpf. Keil hat eine seiner vielen Lücken auch hier nur angesetzt, weil er den Stil doch nicht genügend erfaßt hatte.

31, 19 (S. 216). Eteoneus ist von seiner Mutter zu der *ἀρχαία μήτηρ*, der Erdmutter, durch den Tod entrückt. Hat er nicht genug Ehre im Leben gefunden, so wollen wir ihn nun als Heros verehren. *ἁπάντων δ' ἐν ἀσφαλεῖ τῶν ἐπαίνων ἤδη.* Seltsam daß man das in *ἀπόντων* nicht erkannt hat. In derselben Rede 15 wird Amyklas neben Narkissos und Hyakinthos als Geliebter des Apollon genannt. Er steht in einer reichen Aufzählung in den clementinischen Homilien V 15, die ich in dem Greifswalder Programm 1880 S. 13 behandelt habe. Ich hielt Amyklas, der der Vater des Hyakinthos zu sein pflegt, für versehentlich unter die Lieblinge des Apollon aufgenommen. Dagegen spricht die Stelle des Aristeides. Aber ich fürchte, auch hier ist Verwechselung, denn Narkissos war zwar ein schöner Knabe, aber daß ihn Apollon liebte, steht nirgends und paßt auch schlecht. Aristeides pflegt sich um solche Geschichten nicht zu kümmern; jetzt war er freilich noch nicht lange von der Schulbank fort.

32, 25 (S. 223). Lächerlich sind die, welche sich bloß mit Platon beschäftigen, *ὁ δὲ* (Alexandros von Kotiaion) *τῶι Πλάτωνι παντὸς ἄλλου μᾶλλον κεχαρισμένος καὶ τοσοῦτον τοὺς ἄλλους ἐνίκα ποιηταῖς λογογράφοις ἅπασι τοῖς ἄνθεσιν ὅσοις αἱ ὧραι, φασί, φύουσιν.* Keil hat gemeint mit der Streichung von *καί* auszukommen, aber dann schwebt das Partizipium in der Luft und müßte der Satz, den *τοσοῦτον* einleitet, das Verhältnis Platons zu dem Grammatiker begründen. Also war meine Umstellung *τοσοῦτον καί* berechtigt, aber sie reicht nicht. Denn wie soll man ertragen, daß der Gedanke „ebensosehr besiegte Alexander die anderen (Grammatiker) in der Beschäftigung mit Dichtern, Prosaikern usw." mit *τοὺς ἄλλους ἐνίκα ποιηταῖς* gegeben wird. Die „andern" müssen die Schriftsteller sein, die Alexandros ebenso wie

Digitized by Google

den Platon erklärte, und der Dativ kann nicht so nackt stehen. Das wäre *τοσοῦτον κἂν τοῖς ἄλλοις ἑνίκα ποιηταῖς*. Der absolute Gebrauch von *ἑνίκα* war verkannt; kühn aber hübsch wird die Fülle reizvoller Literaturwerke geradezu Blumen genannt, weil die Vergleichung, „so viele Schriften, wie die Horen Blumen bringen" dazu führte. Und wer an den *στέφανος* des Meleagros denkt, wird die Kühnheit nicht zu stark finden.

33, 16 (S. 231) „Wenn ich nicht zeitlebens alles für die Rhetorik getan habe, so mögt ihr mich schimpfen, wie ihr wollt. *εἰ δὲ καὶ ⟨τοῦ⟩ σκώμματος οὐδὲν ἴσως λέλοιπα, ὡς ἄρα αὐτὸ χρῆμα λόγος εἴην* usw., so schämt euch". Hier habe ich nur *λελοιπότα* geändert, denn das Folgende zeigt, wenns noch nötig war, daß der Satz selbständig ist. *εἴην* dagegen ist gleichberechtigte Variante neben *εἴη*. Entscheidend ist die von mir schon Keil nachgewiesene Stelle der sog. dionysischen Rhetorik VII 2, wo Hermes *ἢ εὑρετὴς ἢ αὐτὸ χρῆμα λόγος* heißt. Die Leute verspotteten also den Aristeides damit, daß sie ihn den inkarnierten *λόγος* nannten. Die Studenten, die bei ihm schwänzten, überboten sich dabei in Ausdrücken der Bewunderung, es ist ein Wort von ihnen, daß er 32 *πρῶτος τῶν Ἑλλήνων* heißt. Dem entspricht 24, wo nur noch einer kleinen Nachhilfe bedarf, was bei Keil unter dem Texte steht. *ὦ δυσέρωτες ὑμεῖς οἳ φιλεῖτέ με οὕτωσὶ διαφερόντως καὶ τῶν Ἑλλήνων ἄκρον εἶναι πεπιστεύκατε* usw. Überliefert *οὐ φιλεῖτε μέν*. — Auf derselben Seite 233, 25 steht ein ganz unbrauchbares *ἅπαν*; das ist der Anfang von *ἁπαντᾶν*, mit dem die Zeile beginnt. Der Schreiber hat das Versehen der Wiederholung zu tilgen vergessen; da müssen freilich unsere Handschriften auf eine zurückgehen, in Rede 18 hat sich eben dasselbe gezeigt. Wie weit das gilt, gehört zu der Frage nach der Geschichte unserer Sammlung der Reden, die Sieveking (de oratione *εἰς Ῥώμην* Göttingen 1919) angeschnitten hat.

36, 74 (S. 287) ist ein Ort bezeichnet als *μέση τῆς ἀσπάρου τῆς Ἀραβικῆς*. Da setzt Keil *ἀνύδρου* ein, das Kaibel aus Herodot geholt hat. Solche Korrekturen sollten sich nicht für etwas anderes als Bezeichnungen des Sinnes ausgeben, die der Autor aber nicht gebraucht hätte. Jetzt sieht jeder, der Papyri kennt, *ἀσπόρου* auf den ersten Blick.

37, 9 (S. 306) von den Giganten *τοὺς ἐκείνοις ὄφεις συμφύτους*. Überliefert *ἐκείνων*. Ein Beispiel jener Wortstellung, über die

Digitized by Google

H. Schoene i. d. Z. LX mit einer reichen Sammlung von Beispielen gehandelt hat.

42, 8 (S. 336). Zu den Wunderkuren des Asklepios gehört, daß er verordnet *λούειν ψυχρῶι, θέρμης οὐδόλως, ὡς ἄν τις δόξαι, δεόμενον*. Eine bemerkenswerte Variante im Texte, entweder *θέρμης* oder *οὐδόλως*; „während er kaltes Bad gar nicht nötig zu haben scheint" geht ebensogut wie „während er warmes Bad nötig hat". Eine Variante gleicher Art steht 43, 7 (S. 340). Zeus hat geschaffen Flüsse, Erde, Meer und Himmel *καὶ ὅσα τούτων [ἄνω] μεταξὺ καὶ ὅσα ὑπὸ ταῦτα*, also was zwischen Himmel und Erde ist und die Unterwelt; die mußte ja bezeichnet werden; daß es eine Unklarheit erzeugte, weil die Erde dann nur die Erdoberfläche bezeichnet, kümmerte den Redner nicht, dem die Physik gleichgültig war. Die andere Fassung ist *ὅσα τούτων ἄνω*, was dem *ὑπὸ ταῦτα* am schärfsten entspricht. Ich wage nicht zu bestimmen, was Aristeides geschrieben hat. Keil hat die Stelle nicht verstanden; hätte er an sie gedacht, so würde er 29 *καὶ ποταμῶν* nicht gestrichen haben.

45, 32 (S. 361) *μηδέποτε ἐκφεύγειν ἡμᾶς τὸ τούτου* (des Asklepios) *κράτος ἀλλὰ καὶ ζῶσιν καὶ ὕστερον εἶναι τὴν παρὰ τούτου πρόνοιαν*. Darin ist *ζῶσιν* ganz leicht zu *σώζειν* verdorben.

CCXIII. Bei der Behandlung des Aristeides wird oft eine Stelle des Prokopios von Gaza (Brief 116 S. 578 Hercher) angeführt, aber unverbessert und daher unverstanden. Der Sophist schimpft belustigend auf einen erfolgreichen Konkurrenten Hieronymos; es ist eine Replik; der andere hatte ihm vorgeworfen, in einem Briefe das alte *χαίρειν* angewendet zu haben, das die christliche Sitte nicht mehr dulden wollte. Dabei war Hieronymos selbst ein Professor, der attisch schreiben lehrte, also attisch sprechen wollte. Es konnte ihm also Inkonsequenz vorgeworfen werden. *ἦ τί δῆτα τῶν μειρακίων προκαθεζόμενος οἴει τι μέγα φρονεῖν Ἀριστείδου τοῦ πάνυ πρὸς ἔπαινον, εἰ λέγοις, ὡς αὐτὸς ἦ Πολέμων τῆς Ἀσιανῆς τερατείας τὴν ἀρχαίαν ῥητορικὴν ἐκάθηρεν*. Das ist Unsinn. Er kann nur sagen „wie kannst du es für ein großes Lob des Aristeides ausgeben, daß er die Rhetorik gereinigt hat", denn es folgt „wärst du sein Zeitgenosse gewesen, hättest du ihn dafür tadeln müssen, wie du mich jetzt wegen des alten klassischen *χαίρειν* tadelst". Also *φέρειν* für *φρονεῖν*, damit ist alles in Ordnung. Aber Polemon

Digitized by Google

neben Aristeides? Polemon war doch ein Sophist und schrieb ganz anders als Aristeides. Ohne Zweifel, aber wer gibt uns das Recht, dem Prokop unser Stilurteil unterzuschieben? Zu dieser Zeit waren die beiden Smyrnaeer Muster der alten Sprache und des rhetorischen Stiles. Gegenüber der modernen Rede verschwanden ihre Unterschiede, und welchem von beiden die Reaktion gegen den asianischen Schwulst zukäme, wußte Prokop nicht genau, da nannte er zur Sicherheit beide.

CCXIV. So viel wir wissen, sind erst die Gedichtbücher der klassischen römischen Dichter so angelegt, daß sie eine geschlossene Einheit zu sein scheinen, selbst wenn einzelne Stücke verschiedenen Tones darin sind[1]). Ich möchte darauf hinweisen, daß Ovid in den Tristien auf diesem Wege so glücklich fortgeschritten ist, daß sein erstes Buch ganz wohl den Titel „Reise in die Verbannung" tragen könnte. In den Amoren hatte er das individuelle Erlebnis und die ganze Wirklichkeit, die zugrunde liegt, fast durchweg unkenntlich gemacht[2]), und die Farblosigkeit beeinträchtigt stark die Wirkung der Gedichte. Jetzt war er zur Vorsicht gezwungen, glaubte sich ins Dunkel rücken zu müssen. Wenn er dennoch anders verfährt, so liegt es vornehmlich daran, daß er erst jetzt erlebt, was ihm an das Herz greift; aber die Komposition eines Buches ist doch Sache des Verstandes, der den Plan entwarf. Ich glaube, wir können fassen, wo und wie er den glücklichen Gedanken konzipiert hat.

Die Relegation befahl ihm, Italien in bestimmter Frist zu verlassen. Die Folge war, daß er im Dezember 8, also zu einer Jahreszeit, die eine Seereise fast verbot, von Brundisium aufbrechen mußte. Die Überfahrt, wie man annehmen darf, zunächst nach Korkyra, war schwer; durch Stürme geriet das Schiff in dringende Gefahr; in seiner schon verzweifelten Stimmung sah er den Tod vor Augen.

1) Hellenistische Dichtung I 240.

2) In das dritte Buch hat er ein paar Gedichte gesteckt, die keine Amores sind, das epicedion Tibulli und 13, die anmutige Schilderung eines faliskischen Festes, hier einmal wirklich ein Bild aus dem persönlichen Leben, die Erinnerung an einen schönen Tag. II 16 wird er in Sulmo, für dessen Reize er die Empfänglichkeit nicht verloren hat, verfaßt haben, und die Sehnsucht nach seinem Mädchen ist echt. Aber das meiste ist konventionelle Stilisierung, und daß sie kommen sollte oder könnte, Fiktion. Er wird sich schwer gehütet haben, so eine Corinna seinen Eltern ins Haus zu bringen.

Digitized by Google

Dieses Erlebnis hat die kurze Elegie Tr. I 4 mit voller Lebenswahrheit gestaltet, ohne die gewohnten Spielereien seines Witzes und die Hereinziehung billiger mythischer Personen. Sogar der Fluß der Rede ist namentlich am Anfang so natürlich, nicht durch die ängstliche Abgliederung jedes Distichons gehemmt, daß es fast unovidisch klingt. Wir glauben daran, daß wir uns auf dem Schiffe befinden, vom Südwind weit nach Norden abgetrieben, so daß der plötzlich einsetzende Boreas zum Umschwenken zwingt. Daher liegt nun die illyrische Küste zur Linken. Das Schiff treibt am Ende der Küste Italiens zu, die Ovid nicht betreten darf. In diesem kritischen Augenblick bricht das Gedicht ab: die Rettung ist nicht erreicht.

So etwas konnte nur entstehen, als die Erinnerung an das Erlebte noch frisch war, also gleich, sobald Ovid wieder Boden unter den Füßen hatte. Nun steht aber gleich hinter der Vorrede des Buches (I 1) eine lange Elegie über dasselbe Thema, die einen ganz anderen Charakter hat.* Es wird zwar immer so geredet, als könnte das Schiff in jedem Augenblick untergehen, aber wir fürchten uns nicht, denn Ovid hat Zeit und Stimmung, den verschiedensten Gedanken nachzuhängen, so daß selbst die Gefahr, an Italiens Küste getrieben zu werden, nur nebenbei erwähnt wird, 92. Er behauptet den Tod nicht zu fürchten, sondern nur diesen Tod; er hat Anspruch darauf, gerettet zu werden, weil ihn Augustus nicht zum Tode verurteilt hat. Dann kommt ihm der Gedanke, daß selbst die Rettung ihn nur zu der langen Pein der Verbannung nach Tomi führen wird. Vor allem aber beruhigt ihn der Gedanke, daß er allezeit ein loyaler Untertan des Kaisers gewesen sei, wo nicht, wolle er ertrinken. Das erkennen die Meeresgötter an: die Wellen sinken, wir scheiden mit der Gewißheit, er ist gerettet. So finden wir überall die Erfindsamkeit seiner Suasorien-Heroiden und jenen Stil, den er gleich in der Jugend zur Vollkommenheit ausgebildet hatte, auch mit seinen Unarten, der Aufzählung heroischer Personen, 5—10, der hier wenig passenden vier Winde, 28—30, vollends einer Spielerei 19—24, einem echt ovidischen *κακόζηλον*. So etwas ist auf sicherem Boden mit ganz ruhiger Seele geschrieben, eine Variation über das Thema von 4.

Es ist nicht schwer zu durchschauen, wozu sie verfaßt ist; für den Platz, den sie in dem Buche einnimmt, als Ouvertüre des Reiseberichtes. Der Leser soll sogleich erfahren, wie fürchterlich der

Digitized by Google

Schlag war, der den Ovid betraf; unwillkürlich wird er danach die ganze Reise beurteilen, deren Ziel jedem Römer noch schrecklicher vorkam als eine der Inseln. Zugleich mischt sich kaum versteckt die Hoffnung ein, der Kaiser werde Milde walten lassen. In dieser Hoffnung ist ja das ganze Buch gehalten.

Damit ist gesagt, daß der Plan des Ganzen gleich mit der Abfassung von 2 gefaßt ist, als noch nichts als 4 vorlag, und man kann auch sagen, wo. Das erste Schiff brachte Ovid bis Korinth, in eine römische Kolonie, und nun brauchte er sich nicht mehr so sehr zu beeilen, durfte sich erlauben, die schlimmsten Wintermonate an einem Orte zu verbringen, der jede erwünschte Behaglichkeit bot. Da ihm sein beträchtliches Vermögen gelassen war[1]), hat er Mangel nie gelitten, und in Korinth werden dem berühmten Dichter freundliche Helfer nicht gefehlt haben, wenn er sie auch durch öffentlichen Dank nicht kompromittiert hat. Daß er den ganzen Winteraufenthalt verschwieg, war nur in der Ordnung: das paßte nicht in Tristia. Die Gedichte an seine Frau und an unbenannte, aber zum Teil seinem ganzen Kreise kenntliche Personen, beweisen, daß er Briefe aus Rom bekam: auch dafür war Korinth der beste Platz. Insbesondere wollte er seine Metamorphosen beim Publikum einführen, die er vollendet hinterlassen hatte, aber sozusagen im Druck ohne die letzte Korrektur zu lesen. Den Reisebericht ergänzte sehr geschickt die Schilderung des Abschieds von Rom, 3; sie sagt selbst, daß sie erst entworfen ist, nachdem er von dort Nachrichten erhalten hatte.

Erst das vorletzte Gedicht[2]) gilt wieder der Reise und sorgt dafür, daß wir den eingeschlagenen Weg verfolgen. Es muß eine bequeme Fahrt gewesen sein, die Aufenthalt in vielen Häfen brachte.

---

1) Da sein Vater neunzig Jahre geworden ist, IV 10, 78, kann er nicht lange vor der Relegation gestorben sein. Aber zeitlebens hat Ovid offenbar sehr behaglich gelebt, selbst in Tomi wird er sich allen erreichbaren Komfort verschafft haben, vor allem reiche Bücherschätze. Er hatte ein Haus I 3, 30; vermutlich lag es hinter den Kaiserfora auf dem Hügelrücken, der für das Trajansforum planiert ist. Unwillkürlich läßt er sein Buch von dort aus die Wanderung nach den Bibliotheken antreten, III 1, 27.

2) Es wird als zehntes gezählt, ist aber das elfte, schon weil nicht wahrscheinlich ist, daß das Buch nur elf Gedichte enthielt: zwölf ist erst eine annehmbare Zahl. Daß 9, 37 eine neue Elegie beginnt, haben viele gesehen.

Digitized by Google

Genannt wird keiner zwischen Korinth und Alexandreia Troas (Ovid zieht vor, Ilion zu bezeichnen), von da ging es über die kleinen Inseln Imbros und Samothrake nach dem thrakischen Hafenstädtchen Tempyra[1]). Hier verließ Ovid das Schiff, um zu Lande geradeaus nach Tomi zu reisen, wohin das Schiff auch, aber erst nach langer Küstenfahrt ebenfalls bestimmt war; so blieb Ovids großes Gepäck an Bord. Er hat die Hafenplätze dieser Fahrt genau angegeben: sie orientierten den Leser über die Nachbarschaft des noch weiter entlegenen Tomi. Die letzte Elegie gibt sich wieder während eines Sturmes auf dem Meere gedichtet, stellt aber die Gefahren räuberischer Überfälle bei einer Landreise daneben. Diese Barbaren sind *a laeva* **11, 31**: also fährt Ovid auf dem Schwarzen Meere. Dabei ist es Winter, also ziemlich ein Jahr nach dem Dezembersturm auf dem adriatischen Meere. Wenn das alles wahr ist, hat Ovid die Landreise so beschwerlich gefunden, daß er sich irgendwo in einer der Griechenstädte, etwa Odessos festsetzte und das Eintreffen seiner braven „Minerva" abwartete; darüber konnte es schon winterlich werden, dafür war man in Thrakien. So weit mag unser Glaube gehen; daß er wieder auf dem Schiffe dichtet, wird nicht nur Fiktion sein, sondern eine künftige letzte Seereise vorwegnehmen. Denn Tomi hat er nicht erreicht, sondern das Buch vorher abgeschlossen und wohl durch einen eigenen Tabellarius nach Rom befördert[2]), wo Freunde die Vervielfältignng und Verbreitung besorgten. Eine Wartezeit in einer Griechenstadt schickt sich gut zu dieser letzten Arbeit.

In Tomi brach er bald zusammen. Kein Wunder, daß die Ruhe nach den Anstrengungen der Reise so auf ihn wirkte, denn Tomi und der Winter der Dobrudscha, Einsamkeit und Entbehrung jeder Geselligkeit konnte auch einen anderen zur Verzweiflung bringen. Wieder haben wir in III 2 einen unverkünstelten Ausdruck seiner Stimmung, sein rührendstes Gedicht. Vom Krankenbette schreibt er seiner Frau und macht die eigene Grabschrift, III 3, 13. Es war allerdings eine Enttäuschung hinzugetreten. Die lange Verteidigungs- und Bittschrift an Augustus, II, war erfolglos geblieben.

1) Tempyra gehörte zu Samothrake, Fredrich IG XII 8, S. 39.

2) Ein Herr seines Standes und seines Vermögens reist nicht ohne zahlreiche Dienerschaft, hat sie natürlich auch in Tomi gehabt, und den Verkehr mit Rom, den er unterhielt, konnte wohl nur das eigene Gesinde besorgen.

Digitized by Google

Er mag sie schon auf der Seereise des vorigen Jahres abgefaßt und versandt haben. Die Hoffnungen, die sich durch das erste Buch ziehen, waren gescheitert. Er wußte nun, daß nicht einmal die Metamorphosen in den öffentlichen Bibliotheken Zutritt gefunden hatten; dann waren auch die Tristien geächtet. Das Einleitungsgedicht, das er der zweiten Gedichtsammlung vorgesetzt hat, klagt darüber; das Schlußgedicht bittet den Bibliothekar der Palatina Hyginus, sich beider Werke anzunehmen: das hängt wieder zusammen; wenigstens seine Gedichte sollten begnadigt werden. Wie das Buch die moderne Gründungssage von Tomi, den Frühlingsanfang und schließlich den ersten Geburtstag des Dichters bringt, das läßt es auch hier als ein Ganzes und ein Stück Lebensgeschichte erscheinen, als Titel paßt „das erste Jahr in Tomi". Noch freut man sich an der ungebrochenen Dichterkraft. Daß sie dann schwindet, immer mehr Manier wird, in den Briefen ebenso wie in den gelehrten Arbeiten der Verbannung [1]), wer leugnet es, aber wer wird es nicht verzeihen; daß ein Ovid fern von Rom nur leiden und klagen, aber niemals verstummen konnte, wer wird es anders erwarten. Wenn ihm die Götter gnädig gewesen wären, hätten sie ihn abgerufen, als er sich die Grabschrift machte.

CCXV. Livius XXVII 32, 9 *nuntius ex Macedonia venit Eropum quendam .... Lychnidum cepisse.* Der Mann hat den gewöhnlichen makedonischen Namen Ἄέροπος geführt. Begreiflich, daß man den im Lateinischen für dreisilbig hielt.

CCXVI. Macrobius III 9, 4 bringt sehr gelehrte Angaben über die Schutzgottheit Roms, deren Name streng geheim gehalten werden mußte. Genannt werden Juppiter, Luna, Angerona, Ops consivia, Wissowa Relig. 338 handelt darüber. Die anderen Vermutungen der römischen Antiquare sind leicht verständlich, aber die Luna dünkt mich unglaublich, da ein Kult des Mondes gar nicht italisch ist und auch griechische Symbolik auf ihn nicht führt. Daher vermute ich Verderbnis aus *Lua*, genau wie bei Servius zu Aen. III 139. Die Göttin, der die Spolia der überwundenen Feinde zufielen, konnte in der Tat als die Schutzgottheit der Stadt be-

1) Fertig geworden ist allein die Ibis, Hellen. Dichtung II 96ff.; die Halieutika kamen nicht weit; über der Umarbeitung der Fasten, die ihm die Gunst des Kronprinzen Germanicus erwerben sollte, ist er gestorben. Sitz. Ber. Berlin 1911, 813.

Digitized by Google

trachtet werden, und daß sie fast unbekannt geworden war, empfiehlt diese Vermutung.

CCXVII. In dieser Zeitschrift XXXIV 617 habe ich gezeigt, daß ein athenischer Staatsmann Heurippides, den die Steine zeigten, in der literarischen Überlieferung zu Euripides geworden ist. Ich kann eine Stelle aus Pollux IX 101 nachtragen. Den Heurippides konnte ich von den Steinen nur aus dem Anfang der sechziger Jahre nachweisen. Daß er schon im Anfang des 4. Jahrhunderts belegt ist, zeigt Kirchner Prosop. 5956, denn nichts steht dagegen, auch diesen für dieselbe Person zu halten.

Berlin-Westend.

ULRICH v. WILAMOWITZ-MOELLENDORFF.

Digitized by Google

PLATO UND ARISTIPP.

(Zweiter Teil).

Staat.

Auch im Staate hat man Anspielungen auf die Kyrenaiker gesucht und gefunden. 505 B heißt es bei der Erörterung des Bildungszieles für die Philosophenherrscher (nachdem festgestellt worden ist, daß es nur in der Erkenntnis der Idee des Guten bestehen kann): *ἀλλὰ μὴν καὶ τόδε γε οἶσθα, ὅτι τοῖς μὲν πολλοῖς ἡδονὴ δοκεῖ εἶναι τὸ ἀγαθόν, τοῖς δὲ κομψοτέροις φρόνησις.*

Der Fehler beider Auffassungen liege darin, daß die einen mit der „Einsicht" noch nichts darüber sagen, was das für eine Einsicht ist; sie sind zu der Erklärung genötigt, es sei die Einsicht in das Gute, wobei noch unklar bleibt, was „gut" ist — die anderen gezwungen sind zuzugeben, daß es schlechte Lüste gibt, daß m. a. W. Gut und Schlecht dasselbe sind. Hinter den *πολλοί* vermutete man, werde auch Aristipp stecken, mit den *κομψότεροι* aber seien die Megariker gemeint[1]).

Die Identifizierung der *κομψότεροι* mit den Megarikern kann man allenfalls als möglich gelten lassen. Die Aporie, in die diese Männer verwickelt werden, würde auf die Megariker nicht schlecht passen[2]). Daß ausschließlich an Megariker gedacht werden müßte, ist jedoch nicht zu erweisen. Dafür war die Alternative *φρόνησις — ἡδονή* der Zeit in zu hohem Maße geläufig. Aber möglich wäre es, daß bei dem naturgemäß kleineren Kreise von *φρόνησις*-Vertretern der Gedanke an prominente und nicht unsympathische Philosophen der gleichen Richtung in die Darstellung mit einfließen konnte, obwohl sie an sich Typen geben wollte. Sicher aber ist, daß mit *οἱ πολλοί* überhaupt keine Philosophen gemeint sind; die *πολλοί* sind Genußmenschen, wie sie allerorten und zu allen Zeiten zu finden sind. Auch Aristoteles kennt sie (N. E. 1095 b 16 ff.): *οἱ μὲν πολλοὶ καὶ φορτικώτατοι τὴν ἡδονήν*

1) H. Maier, Sokrates S. 385, 1. 586, 3.

2) Vgl. Zeller, Phil. d. Gr II 1[5] S. 258 ff., bes. S. 260, Anm. 1.

Digitized by Google

διὸ καὶ τὸν βίον ἀγαπῶσι τὸν ἀπολαυστικόν. τρεῖς γάρ εἰσι μάλιστα οἱ προέχοντες, ὅ τε νῦν εἰρημένος καὶ ὁ πολιτικὸς καὶ τρίτος ὁ θεωρητικός. οἱ μὲν οὖν πολλοὶ παντελῶς ἀνδραποδώδεις φαίνονται βοσκημάτων βίον προαιρούμενοι, τυγχάνουσι δὲ λόγου διὰ τὸ πολλοὺς τῶν ἐν ταῖς ἐξουσίαις ὁμοιοπαθεῖν Σαρδαναπάλῳ.

Es ist verwunderlich, daß Maier die Stelle 580 Dff. entgangen ist, die schon Natorp[1]) für die Kyrenaiker in Anspruch genommen hatte. Nach der Betrachtung der ungerechten Staatsverfassungen[2]) und der ihnen entsprechenden Individuen nach Entstehung und Charakter[3]) wird ein Urteil über die Glückseligkeit des gerechten und ungerechten Mannes gefällt[4]). Es werden zu dem Zwecke drei Beweise geführt. Im ersten[5]) wird aus dem Parallelismus zwischen Staat und Seele mit Beziehung auf den früher erläuterten Charakter der Staatsformen und der ihnen entsprechenden Menschentypen gefolgert, daß der tyrannische Mensch, besonders, wenn er zu einer wirklichen Tyrannis gelangt ist, der unglücklichste sein muß. Daran schließt sich der zweite (psychologische) Beweis[6]) an. Den drei Seelenteilen entspricht eine dreifache Art von Lust, die drei Menschenklassen charakterisiert: die weisheitsliebenden, siegliebenden und gewinngierigen. Jeder hält seine Lust für die bedeutendste. Wer hat recht? Nur der Weisheitsliebende, denn dessen Werkzeug ist die zu richtigem Urteil erforderliche Erfahrung, Einsicht und Klarheit in der Begriffsbehandlung. Dementsprechend ist auch die Lust des wahrheitsliebenden Mannes die wahrste, erst in zweiter Linie folgt die des siegreichen, am wenigsten wahr ist die des gewinngierigen Menschen, und das ist der Tyrann im höchsten Grade. Dies Ergebnis wird in einem dritten Beweisgange[7]) erhärtet. Zwischen Lust und Schmerz liegt, wie festgestellt wird, ein mittlerer ruhiger Seelenzustand, der weder mit Lust noch mit Schmerz zu identifizieren ist. Dagegen scheinen folgende Beobachtungen zu sprechen. Kranke sagen, es sei nichts lustvoller als gesund zu sein; vor ihrer Erkrankung hätten sie es nicht empfunden, daß die Gesundheit das

1) Natorp, Ethika des Demokr. S. 144.

2) Ich sehe mich hier und an anderen Stellen der Abhandlung zu scheinbarer Weitschweifigkeit genötigt. In all diesen Fällen ist aber leider die Widerlegung des Irrtums nur durch Wiedergabe des gesamten Zusammenhanges möglich.

3) 545 C—576 B. Die Einteilung folgt der von Apelt (Staat, S. XXII f.).

4) 576 C—592 B. 5) 576 C—580 D. 6) 580 D—583 B.

7) 583 B—588 B.

Digitized by Google

Lustvollste sei. Wer sich in Schmerzen windet, pflegt zu sagen, daß nichts lustvoller sei als das Aufhören der Schmerzen. So wird man in vielen ähnlichen Lagen Menschen finden, die im Zustande des Leidens Freiheit davon als das Lustvollste preisen, nicht das eigentliche Sichfreuen. Andererseits wird das Aufhören der Freude als Leid empfunden. Der eben festgestellte mittlere Seelenzustand der Ruhe vor Schmerz und Lust wäre diesen Beobachtungen zufolge mitunter beides? Das kann nicht möglich sein. Schmerz und Lust sind zudem Bewegungen, und der mittlere Zustand, in dem keines von beiden empfunden wird, ist als Ruhezustand ausdrücklich anerkannt worden!

Die Sache liegt so, daß der mittlere Zustand der Ruhe tatsächlich lust- und schmerzfrei ist; wenn er mit dem Zustande des Schmerzes verglichen lustvoll, im Vergleich mit der Lust schmerzvoll erscheint, so ist *οὐδὲν ὑγιὲς τούτων τῶν φαντασμάτων πρὸς ἡδονῆς ἀλήθειαν, ἀλλὰ γοητεία τις.* Daß Lust nicht Aufhören von Schmerz ist, sieht man an Lustempfindungen, die nicht das Aufhören von Schmerzen zur Voraussetzung haben, z. B. an Düften. Diese lassen auch keinerlei Unlust zurück, wenn sie aufhören; deshalb ist auch Stillstand der Lust nicht mit Schmerz gleichzusetzen. Die durch Vermittlung des Körpers zur Seele gelangenden sogenannten Lüste — *σχεδὸν αἱ πλεῖσταί τε καὶ μέγισται* — sind dagegen eine Art von Befreiung von Schmerzen; ebenso die *προησθήσεις* und *προλυπήσεις*[1]). Man könnte sie durch einen Vergleich charakterisieren. Wenn sich jemand von dem unteren Ende einer dreiteiligen vertikalen Skala nach der Mitte zu bewegt, wird er glauben, nach „oben" zu kommen; von der Mitte zurückschauend wird er glauben, „oben" zu sein, ohne das wahre „oben" überhaupt zu kennen. Bewegt sich der Betreffende von der Mitte nach unten, so wird er sich mit Recht in der Bewegung nach unten zu befinden glauben. So ist es mit der Auffassung der körperlichen Lüste. Bewegt sich der Mensch in der Richtung auf das zuunterst liegende Schmerzhafte zu, dann empfindet er wirklichen Schmerz und hat mit der diesbezüglichen Behauptung recht; bewegt er sich aber von unten aus nach dem mittleren Zustande der Ruhe, dann glaubt er irrigerweise schon bei der „oben" liegenden „Lust" angelangt zu sein, die er indessen mit Schmerzlosigkeit verwechselt, weil er die Lust in ihrem Wesen nicht kennt.

1) 584 C.

Digitized by Google

Zur gleichen Relativisierung sinnlicher Lustgefühle führt folgende Erwägung[1]). Lust entsteht bei Füllung einer ursprünglichen Leere. Der Leere des Magens wird durch Speise abgeholfen, der Leerheit der Seele oder der Unwissenheit mit wahrer Meinung, wissenschaftlicher Erkenntnis und Vernunfteinsicht gesteuert. Auf höhere Wahrheit darf die Anfüllung mit einem Sein von höherem Werte Anspruch machen, und die Lust bei wahrhafter Anfüllung ist wirklichere und wahrhaftere Freude. Die an niederer Lust hängenden Menschen haben nie das wahre „oben" geschaut; sie werden mit den gröbsten Bildern[2]) von Plato gezeichnet und mit bitterer Verachtung abgetan. Glaukon schließt sich der Auffassung seines Partners an: *παντελῶς τὸν τῶν πολλῶν, ὦ Σώκρατες, χρησμῳδεῖς βίον.* Daß mit diesen *πολλοί* ebensowenig wie 505 B Philosophen gemeint sind, sollte keines langen Beweises bedürfen.

Damit erledigt sich der Staat Platos als Quelle für die kyrenaische Ethik.

Protagoras.

Im Protagoras ist 351 ff. eine Beziehung auf Aristipp vermutet worden. Pohlenz[3]) kommt auf Grund folgender Erwägungen zu dieser Annahme: „Ob Plato in dem letzten Abschnitt des Gesprächs[4]) ganz original ist, darf man vielleicht bezweifeln. Denn die ganze Lehre, daß des Menschen Aufgabe die Meßkunst sei, die zwischen gegenwärtigen und künftigen Lüsten abwäge, macht doch sehr den Eindruck, als sei sie auf dem Boden der Hedonik gewachsen." Daß Epikur in frappanter Weise mit der Abschätzungslehre im Protagoras übereinstimmt[5]), glaubt Pohlenz nicht mit direkter Entlehnung erklären zu sollen: „Gewiß hat Epikur . . . aus einem anderen Hedoniker geschöpft, an den auch Plato anknüpft. Man denkt natürlich an Aristipp, und jedenfalls würde die Bilanzierung der Lust, wenn sie sich auch für diesen nicht beweisen läßt, vortrefflich in seine Anschauungen passen. Ist das richtig, so hat Plato die Hedonik Aristipps auf eine höhere Stufe zu heben gesucht, indem er für das wahre *ἡδύ* nicht den körperlichen Vorgang erklärte, sondern das Wohlgefühl, das die gute Tat begleitet. Aber das bleibt natürlich unsicher."

1) 585 A B. 2) 586 A B.
3) Pohlenz, Aus Platos Werdezeit, S. 108.
4) Etwa von 351 B ab.
5) Frgm. 439, Anf., 442, p. 63, 5 ff. u. ö.

Digitized by Google

Auch Gercke ist der Ansicht, daß in dem Dialog Gedanken, die in der verwandten Sokratik gepflegt wurden, berücksichtigt werden. „Auch die nur angedeutete sittlich einwandfreie Lustlehre, die Sokrates ausführlich widerlegt (351 E ff.), ist ebenfalls dem Kreise der Sokratiker entnommen: nur sind unter diesen angeblichen Hedonikern nicht die Kyrenaiker, wie allgemein geglaubt wird[1]), sondern ihre erbittertsten Gegner, die Kyniker, gemeint: sie werden auf Grund ihrer eigenen Anschauungen und Voraussetzungen geschlagen, wie sich unschwer zeigen ließe[2])."

Vergegenwärtigen wir uns die Situation[3]). Sokrates versucht, die Identität des *ἀγαθόν* mit dem *ἡδύ* zu erweisen. Protagoras stimmt mit ihm darin überein, daß es gutes und trübseliges Leben gebe, und daß ein angenehmes Leben (Protagoras fügt erklärend hinzu: wenn man sein Leben in der Freude am Schönen zubringt) gut sei. Darauf richtet Sokrates an ihn die Suggestivfrage: Ist das Angenehme nicht auch gut, eben insofern es angenehm ist, d. h. ohne Rücksicht auf mögliche unangenehme Folge- oder Begleiterscheinungen? Noch deutlicher: Ist die Lust nicht selbst ein Gut? Protagoras ist nicht bereit, die Frage mit einem kurzen Ja oder Nein zu beantworten, sondern wünscht eine genauere Untersuchung. Sokrates leitet sie und richtet die Vorfrage an Protagoras, ob er der Einsicht oder den Affekten stärkere Motivationskraft zuschreibe. Als Protagoras sie der Einsicht beilegt, wendet Sokrates ein, daß die Menschen oft davon reden, sie unterlägen den Affekten und täten darum das Bessere nicht, obwohl sie es wüßten. Sokrates glaubt, daß das ein Irrtum ist, und will die Leute mit Protagoras durch folgende Gedankenführung widerlegen: Ihr habt bei dem *ἡττᾶσθαι τῶν ἡδονῶν* Erfahrungen im Auge, wie ihr sie beim Essen, Trinken und Liebesgenuß macht. Trotz der Erkenntnis, daß diese Dinge schlecht sind, laßt ihr euch doch von ihnen beherrschen. Schlecht nennt ihr sie, weil sie euch *εἰς τὸν ὕστερον χρόνον* Krankheiten und allerlei Übel verschaffen und weil sie euch andrer Lüste berauben. Wenn ihr nun andrerseits das Gute zuweilen als leidvoll (*ἀνιαρόν*) bezeichnet, so denkt ihr etwa an die Behandlung

1) Von einer allgemeinen Bezugnahme auf die Kyrenaiker ist keine Rede. Meines Wissens bezieht nur v. Arnim die Stelle allgemein auf Hedoniker (Platos Jugenddialoge S. 13 ff.).

2) Gercke, Eine Niederlage des Sokrates N. J. 1918, S. 190 ff.

3) Prot. 351 B — 357 E.

Digitized by Google

von Krankheiten. Gut nennt ihr die *ἀνιαρά* dabei, weil sie *εἰς τὸν ὕστερον χρόνον* Gesundheit bewirken und in Lüsten und in Vertreibung und Befreiung von Schmerzen enden. Maßstab eurer Beurteilung sind also *ἡδοναί* und *λῦπαι*, und zwar jagt ihr der Lust als dem Guten nach und flieht die Leiden als das Schlechte.

Der Gedanke von der *ἡδονή* als *ἀγαθόν* wird völlig unberechtigt zu einer Gleichheitsformel umgeprägt: *τὸ ἀγαθόν = τὸ ἡδύ*. Mit ihrer Hilfe wird das *ἡττᾶσθαι τῶν ἡδονῶν* widerlegt. Der Gedanke, daß man trotz besseren Wissens der Lust unterliegen könne, wird einer Prüfung unterzogen, bei der zunächst unter Berufung auf die Gleichheitsformel nur mit den Begriffen gut und schlecht gearbeitet wird. Der Mensch tut also trotz besseren Wissens vom Guten verführt das Schlechte, und wir tadeln es, daß er sich vom Guten verführen läßt; das Gute verdient also den Sieg nicht. Zurückstehen kann aber das Gute hinter dem Schlechten und umgekehrt nur infolge quantitativer Differenz. Euer *ἡττᾶσθαι* heißt also — richtig gesehen — für geringeres Gutes größeres Schlechtes in Kauf nehmen. Zu dem gleichen Ergebnis führt die Prüfung des Satzes vom *ἡττᾶσθαι τῶν ἡδονῶν*, wenn man sich der Ausdrücke angenehm und unangenehm bedient. Man muß also Angenehmes und Unangenehmes genau abwägen, um einen möglichst großen Lustertrag zu erreichen. Dieses Ziel erfordert eine regelrechte *μετρικὴ τέχνη*; von einem *ἡττᾶσθαι τῶν ἡδονῶν* zu sprechen, ist *ἀμαθία*.

Der Sinn dieser spitzfindigen und falschen Deduktion wird erst durch die Einordnung in ihren gedanklichen Zusammenhang verständlich. Sokrates will nachweisen, daß die *ἀρετή* einheitlich und *ἐπιστήμη* ist. Protagoras hatte sich bereit erklärt, die Einheit von Frömmigkeit, Besonnenheit und Gerechtigkeit mit der Weisheit gelten zu lassen; die Tapferkeit aber, meint er, sei mit der Weisheit nicht zu identifizieren[1]). Sokrates macht einen mißglückten Versuch[2]), ihn zur Anerkennung auch dieser Identität zu bewegen. Dann beweist er ihm an unsrer Stelle, daß *ἡττᾶσθαι τῶν ἡδονῶν* Unwissenheit, Unkenntnis der *μετρικὴ τέχνη* ist. Auch im Gebiete der Tapferkeit, die es wie jede *ἀρετή* mit dem Guten und Schönen zu tun hat, kann nur eine richtige Meßkunst zu befriedigenden Leistungen führen; denn zur Tapferkeit gehört unbedingt die zureichende Kenntnis des Furchtbaren und Nichtfurchtbaren[3]).

1) 349 D. 2) 350 C ff. 3) 358 D ff. — 360 E.

Digitized by Google

In diesem von Pohlenz, Gercke und von Arnim für Philosophen und Probleme der Sokratik in Anspruch genommenen Stück des Dialoges ist nirgends auch nur die leiseste Beziehung auf bestimmte Männer und greifbare Theorien zu bemerken. Die Meinung, daß gewisse Annehmlichkeiten stärker seien als die Einsicht und man infolgedessen den *ἡδοναί* wider besseres Wissen erliegen könne, wird *τοῖς πολλοῖς ἀνθρώποις* zugeschrieben. Protagoras hat darum auch, nachdem er seine Meinung dazu geäußert hat, keine Lust, auf die Frage weiter einzugehen (352E): *πολλὰ γάρ, οἶμαι, ἔφη, ὦ Σώκρατες, καὶ ἄλλα οὐκ ὀρθῶς λέγουσιν οἱ ἄνθρωποι* und 353A: *τί δέ, ὦ Σώκρατες, δεῖ ἡμᾶς σκοπεῖσθαι τὴν τῶν πολλῶν δόξαν ἀνθρώπων, οἵ ὅ τι ἂν τύχωσι, τοῦτο λέγουσιν;* Aber auch der Inhalt der den *πολλοί* zugeschriebenen Gedanken legt die Annahme von Beziehungen in keiner Weise nahe. Beobachtungen, wie die der Relativität der Lust und der Macht der Affekte, denen man nur zu leicht unterliegt, obwohl man weiß, daß man es nicht dürfte, sind allgemein menschlicher Art, und nur voreingenommene Pressung der Gedanken kann sie zu Philosophemen verdeuten. Damit erledigen sich die von Gercke und von Arnim vertretenen, in verschiedene[1]) Richtungen weisenden Auffassungen zugleich. Gerckes Versuch, aus unsrer Stelle eine ironische deductio ad absurdum gegen die Kyniker zu machen, scheitert unweigerlich daran, daß diese nicht mit *οἱ πολλοί* bezeichnet werden könnten; außerdem würden sich die der großen Menge zugeschriebenen Reflexionen mit kynischen Sätzen nicht restlos decken. v. Arnims Deutung würde mit dem Hinweis auf den ersten gegen Gercke geltend gemachten Gesichtspunkt genügend widerlegt sein; es macht sich aber doch nötig, ihr noch einige Worte zu widmen, da sie durch seinen Vergleich mit Phaedo 68Eff. fester verankert scheinen könnte.

v. Arnim rechnet die an die *πολλοί* gerichteten Worte Prot. 354C: *οὐκοῦν τὴν μὲν ἡδονὴν διώκετε ὡς ἀγαθὸν ὄν, τὴν δὲ λύπην φεύγετε ὡς κακόν* — eine diesen vindizierte Einstellung, die als taktisches Mittel zu ihrer Überwindung durchaus erkenntlich ist — den *πολλοί* zu und glaubt sie deshalb als Hedoniker ansprechen zu können. Wenn Sokrates aber den *πολλοί* als *τέλος* die *ἡδονή* nachweist, in der offenkundigen Absicht, von dieser Basis aus ihr *ἡττᾶσθαι τῶν ἡδονῶν* zu widerlegen, dann ist durchaus noch nicht sicher, daß die *πολλοί* Hedoniker gewesen sein müßten.

1) s. o. S. 308.

Digitized by Google

Die Deduktion wäre ironisch auch Lustgegnern gegenüber möglich. Die *μετρικὴ τέχνη* ist nach Arnim eine satirische Polemik Platos gegen die Hedoniker. Daß es sich um solche handelt, sucht er abgesehen von dem Gesagten durch Vergleichung mit Phaedo 68 E ff. zu erweisen, wo er eine bewußte Rückverweisung auf den Protagoras annimmt [1]).

Im Phaedo wird gezeigt, daß das Leben des echten Philosophen eine Vorbereitung auf den Tod sei, dieser also für ihn seine Schrecken verloren habe [2]). Wer im Begriff zu sterben unwillig wird, beweist damit nur, daß er *φιλοσώματος*, nicht *φιλόσοφος* ist. Erst die Einstellung zum Leben, wie sie der Philosoph hat, ermöglicht die volle *ἀρετή*. Was ein andrer z. B. an *ἀνδρεία* zu leisten vermag, ist keine *ἀληθὴς ἀρετή*; denn er ist meist aus Furcht vor dem Tode tapfer. Nicht anders ist es bei der *σωφροσύνη*, dem *περὶ τὰς ἐπιθυμίας μὴ ἥττεσθαι, ἀλλ' ὀλιγώρως ἔχειν καὶ κοσμίως*. Die durchschnittlichen *κόσμιοι* sind — wie die Tapferen *δειλίᾳ ἀνδρεῖοι — ἀκολασίᾳ σώφρονες*, ihre *σωφροσύνη* ist *εὐήθης*. In Sorge, der einen *ἡδονή* verlustig zu gehen, nach der sie verlangen, enthalten sie sich andrer, von jenen beherrscht. Sie nennen es zwar *ἀκολασία*, unter die Herrschaft der *ἡδοναί* zu geraten, gleichwohl gelingt ihnen aber ihr *κρατεῖν ἡδονῶν* nur bei gleichzeitigem *κρατεῖσθαι ὑπ' ἄλλων*. Eine *ἀρετή* aber, die *ἡδονὰς πρὸς ἡδονὰς καὶ λύπας πρὸς λύπας καὶ φόβον πρὸς φόβον καταλλάττεται, μείζω πρὸς ἐλάττω*, ist *σκιαγραφία* [3]); denn sie hat sich von der *φρόνησις* getrennt, ohne die *ἀληθὴς ἀρετή* unmöglich ist.

Eine gewisse Ähnlichkeit zwischen der Protagoras- und Phaedostelle ist nicht zu leugnen; mehr als eine Ähnlichkeit ungefährer Art kann man v. Arnim aber auch nicht zugeben. *Κόσμιοι* und *πολλοί* deshalb gleichzusetzen, weil beide rechnen (wobei v. Arnim schließlich inkonsequenterweise die *πολλοί* in die *μετρικὴ τέχνη* einbezieht), ist bei der deutlichen Typisierung der *κόσμιοι* und der Weite des Begriffes *πολλοί* doch reichlich gewagt. Außerdem ist das Prinzip der Verrechnung in beiden Fällen verschieden: die *πολλοί* verrechnen Lust und Unlust nach geometrischer Proportion, die *κόσμιοι* innerhalb eines Gefühles nach der arithmetischen.

Auch v. Arnims Hauptargument fällt bei genauer Prüfung in sich zusammen. Es liegt für ihn in den Worten 69 A *καίτοι*

1) a. a. O. S. 15. 2) 63 B ff. 3) 69 B.

Digitized by Google

καλοῦσί γ' ἀκολασίαν τὸ ὑπὸ τῶν ἡδονῶν ἄρχεσθαι. „Wenn Plato beweist, daß eine *σωφροσύνη*, welche die eine Lust immer nur aus Begierde nach einer anderen größeren Lust meidet, in Wahrheit *ἀκολασία* ist, und diesem Beweis eine bestimmte Definition der *ἀκολασία=τὸ ὑπὸ τῶν ἡδονῶν ἄρχεσθαι* als von den Gegnern selbst anerkannt zugrunde legt, so ist dies ein Verfahren der Widerlegung, das nur gegen einen einzelnen Theoretiker, nie und nimmer aber gegen die unphilosophische Menge am Platze ist[1])." Daran ist zunächst unrichtig, daß nicht ein unbekannter Philosoph und einzelner Theoretiker die oben angeführten Worte zugeschrieben erhält, sondern die *κόσμοι*. Ferner vermag ich nicht im geringsten einzusehen, was an ihrem Gedanken so auffällig ist, daß er ihnen genommen und einem unbekannten, durch nichts nahegelegten Theoretiker zugeschrieben werden müßte. Es ist doch gerade das Bezeichnende für diese in ihrer sogenannten „Ordentlichkeit" so glücklichen Menschen, daß sie mit Entrüstung die Zuchtlosigkeit, sich von den Lüsten beherrschen zu lassen, weit von sich wegweisen. Ihnen und nicht einem unfaßbaren hedonischen Philosophen weist Sokrates nach, auf wie schwachen Füßen ihre „*σωφροσύνη*" steht. v. Arnim begeht hier den gleichen Fehler wie beim Protagoras; denn auch dort wies er Gedankengänge einem philosophischen Hedonismus zu, deren unbewußt naiv-hedonische Grundlage Sokrates lediglich in philosophische Beleuchtung rückt und den Betreffenden allererst zum Bewußtsein bringt.

Man kann darum v. Arnim nicht zugeben, daß die Annahme hedonischer Philosophen für die Protagorasstelle durch den Phaedo gesichert werde. Es bleibt die natürliche Auffassung zu Recht bestehen, derzufolge unter den *πολλοί* des Protagoras Menschentypen allgemeinster Art zu verstehen sind, die man weder zu „Lustfreunden" noch zu „Lustgegnern" pressen darf.

Könnte schließlich, wie Pohlenz[2]) meint, Sokrates bei der *μετρικὴ τέχνη* an Hedoniker gedacht haben, deren grobe Hedonik er auf eine höhere Stufe zu heben beabsichtigte? So unwahrscheinlich das nach dem, was wir über die Stelle gesagt haben, ist, so unmöglich ist die Vermutung, daß es im besonderen Aristipp sein soll, der hier zurechtgewiesen wird. Nach Aelian, var. hist. XIV 6 *πάνυ σφόδρα ἐρρωμένως ἐῴκει λέγειν ὁ Ἀρίστιππος, παρεγγυῶν*

1) a. a. O. S. 16. 2) s. o. S. 307.

Digitized by Google

μήτε τοῖς παρελθοῦσιν ἐπικάμνειν μήτε τῶν ἐπιόντων προκάμνειν. Als *τέλος* erklärten die Kyrenaiker nach Diog. L. II 87 *τὴν κατὰ μέρος ἡδονήν*, Aristipp selbst sprach sich nach Euseb. pr. ev. XIV 18, 31 nicht offen über das *τέλος* aus, *δυνάμει δὲ τῆς εὐδαιμονίας τὴν ὑπόστασιν ἔλεγεν ἐν ἡδοναῖς κεῖσθαι.* Außerdem widerspricht eine Meßkunst nicht nur diesen ausdrücklichen Zeugnissen, sondern dem Ethos Aristipps überhaupt.

Pohlenz' Behauptung läßt sich aber noch stringenter widerlegen. Daß eine strukturelle Ähnlichkeit zwischen epikurischen Gedanken und unserer Protagorasstelle vorliegt, sei nicht bestritten. Die Bezugnahme auf Aristipp arbeitet aber mit zwei Voraussetzungen, die weder bewiesen sind noch bewiesen werden können. Nach der ersten läßt strukturelle Ähnlichkeit mit einer gewissen Notwendigkeit auf Entlehnung schließen. Dieser Schluß wird aber erst dann beweiskräftig, wenn es sich um Ähnlichkeiten entweder in singulären Dingen oder mit einer frappant gleichlautenden Terminologie handelt. Ähnlichkeiten dieser Art scheinen mir in unserem Falle nicht vorzuliegen. Daß, wenn die Lust als solche auch *πρῶτον ἀγαθόν* ist, nicht jede Einzellust zu wählen ist, sondern gelegentlich ein Verzicht sogar auf viele Freuden geboten erscheint, wenn sie vergleichsweise größeren Verdruß nach sich ziehen, ist ebensowenig eine singuläre Entdeckung wie der polare Gedanke, daß man viele Schmerzen über die Lust stellen wird, wenn einem nach längerem Ausharren in Schmerzen größere Lust zufließt[1]). Auf diesem Boden aber ruht die Lustbilanzierung bei Epikur und in unserer Protagorasstelle. In beiden Fällen schwebt als Ziel ein Glückszustand vor, der naturgemäß als lustvoll erlebt wird. Man kann dieses Ziel philosophisch begründen, man kann aber auch, ohne es sich zum Bewußtsein zu bringen, nach den gleichen „Gesetzen" leben. Es spricht sich m. E. in dieser Einstellung eine Art von instinkthafter biologischer Teleologie aus, deren Vorhandensein mit dem *βίος* gesetzt ist. Nicht anders steht es mit dem Räsonnement, das aus der Erkenntnis vom relativen Charakter von Lust und Schmerz und aus dem Festhalten an einem in sich möglichst lustvollen Glückszustand entsteht: Nicht jeder Lust solle man nachjagen, sondern der, die einen Glückszustand, d. h. möglichst

1) Ep. ep. III, 129 = Us. Ep. 63, 10ff.: *Πᾶσα οὖν ἡδονὴ διὰ τὸ φύσιν ἔχειν οἰκείαν ἀγαθόν, οὐ πᾶσα μέντοι ⟨γ'⟩ αἱρετή· καθάπερ καὶ ἀλγηδὼν πᾶσα κακόν, οὐ πᾶσα δὲ ἀεὶ φευκτὴ πεφυκυῖα.* Vgl. dazu Prot. bes. 356 A ff.

Digitized by Google

dauernde und ungetrübte Lustempfindungen gewährleiste; ein Schmerz sei um so williger zu ertragen, je wichtiger er zur Erreichung dieses Zieles sei. Auch diese Reflexion ist nicht bloß auf dem Boden einer bestimmten hedonischen Theorie zu begreifen. Schließlich weisen auch die Formulierungen bei Plato und Epikur keine frappante Ähnlichkeit auf; die Berührungen gehen nicht über einen gemeinsamen Schatz von Worten hinaus, der bei der Behandlung ein und derselben Sache in keiner Weise als verdächtig angesehen werden kann.

Die zweite unbewiesene Voraussetzung liegt darin, daß, wenn die Beziehung auf einen Hedoniker wahrscheinlich sein könnte, Aristipp dieser Hedoniker sein müsse. Man begegnet ihr in der Literatur zu unserem Problem auf Schritt und Tritt; das hat ja auch dazu geführt, daß fast überall, wo Plato die ἡδονή streift, Aristipps Schatten beschworen wurde. Muß der von Pohlenz als gemeinsame Quelle für Plato und Epikur angenommene Hedoniker (wenn wir schon an ihn glauben wollten) Aristipp sein? Kann er es sein?

Wir kennen als Hedoniker der Zeit Platos außer Aristipp einigermaßen noch Eudoxus. Daraus ergäben sich an sich zwei Beziehungsmöglichkeiten. Es ist aber unzweifelhaft, daß es noch mehr Vertreter der ἡδονή gegeben hat, auch im philosophischen Lager; das setzt Aristoteles sowohl wie der platonische Dialog voraus. Zu der Frage, ob der von Pohlenz angenommene Hedoniker Aristipp gewesen sein kann, sind schon einige Argumente zur Sprache gebracht worden, die diese Möglichkeit ausschließen. Es läßt sich aber mit Bestimmtheit angeben, daß Aristipp Gedanken, wie sie Epikur und die μετρικὴ τέχνη vertreten, ausdrücklich abgelehnt hat.

Xenophon berichtet Mem. II 1 über ein Gespräch zwischen Sokrates und Aristipp, zu dem die sittliche Laxheit des Kyrenäers den Anlaß bot. Sokrates schildert den Werdegang des zum Herrscher Berufenen im Gegensatze zu dem zum Dienen Bestimmten. Kernstück der Herrschererziehung, die mit der τροφή einzusetzen hat, ist Selbstbeherrschung und Selbstüberwindung, Selbstbeherrschung in Essen, Trinken und Liebesgenuß, Selbstüberwindung in der freiwilligen Übernahme von Mühen, zu denen auch der Erwerb der für einen Herrscher erforderlichen Kenntnisse gehört. Nur so wird der künftige Herrscher die zu den meisten Handlungen erforderliche Widerstandsfähigkeit erwerben und sich für seinen Beruf qualifizieren.

Digitized by Google

Wer unfähig ist, das zu leisten, gehört in die Klasse der Unterworfenen. Nach dieser einleitenden Deduktion wird Sokrates deutlicher: In welche Klasse wirst du dich, Aristipp, mit Fug und Recht einordnen können? Er erwartet vom Ehrgeiz des Kyrenäers, daß er sich zum Herrscher berufen glaubt, und will ihn darauf hinweisen, daß er sich dann mit seiner Lebensauffassung nicht auf dem richtigen Wege befinde. Aber Aristipp ist nicht geneigt, die Mühen des Herrscherstandes auf sich zu nehmen. Ist es schon nicht leicht, sich selbst das Nötige zu verschaffen, dann ist es seiner Ansicht nach erst recht Torheit, den Bürgern das sichern zu wollen, was sie brauchen. Man muß sich selbst dabei vieles versagen und für das, was man der *πόλις* nicht verschaffen kann, obendrein noch Rechenschaft ablegen. Das ist Sklavendienst! Ich reihe mich, sagt er, in die Zahl derer ein, die so angenehm und leicht wie nur irgend möglich leben wollen. Sokrates versucht, ihn vom Standpunkte der *ἡδονή* aus, von dem er sich bei Aristipp Erfolg verspricht, auf die Alternative: Herrscher oder Untergebener? festzulegen. Wer von beiden lebt *ἥδιον*? Aber die Beispiele von herrschenden und unterjochten Völkern verfangen nicht. Aristipp weicht der Alternative abermals aus: Ich denke nicht daran, mich mit dem Verzicht auf den Herrscherberuf in die Sklaverei zu begeben; ich strebe nach der *ἐλευθερία, ἥπερ μάλιστα πρὸς εὐδαιμονίαν ἄγει.* Sokrates versucht seinem Schüler diese Ausflucht unmöglich zu machen; unter Menschen gäbe es diesen dritten Weg nicht. Aristipp pariert mit den Worten: *ἀλλ' ἐγώ τοι, ἔφη, ἵνα μὴ πάσχω ταῦτα, οὐδ' εἰς πολιτείαν ἐμαυτὸν κατακλείω, ἀλλὰ ξένος πανταχοῦ εἰμι.* Sokrates weiß ihm auch das als erfolglos hinzustellen, aber der Gegner bleibt hartnäckig auf seinem Standpunkt: Der Herrscher nimmt freiwillig Mühen auf sich; er unterscheidet sich von dem gezwungen und aus Not Übles Erleidenden nicht außer durch die *ἀφροσύνη* freiwilligen Entschlusses. Sokrates meint dazu: Der freiwillig Leidende hat die Bestimmung des Zeitpunktes in der Hand und wird in froher Zuversicht gern Mühen ertragen. Die Mühe lohnt sich, wie es Hesiod und Epicharm schon in berühmten Versen zum Ausdruck gebracht haben. Zur Bekräftigung seiner Protreptik erzählt er dem Aristipp die Fabel von Herakles am Scheidewege nach Prodikos und schließt das Gespräch mit den Worten: Dir, Aristipp, ziemt es, in rechter Würdigung dessen deinen Weg zu gehen und auch an dein künftiges Leben zu denken.

Digitized by Google

Man mag über die historische Treue dieses Berichtes denken, wie man will, bei allen Abstrichen, die Tendenz und Einstellung Xenophons erfordern könnten, bleibt ein echtes Stück Aristipp: Der vielleicht etwas vergröberte, aber im ganzen richtig erfaßte Verzicht auf eine mit bewußter Abwägung und wohlerwogener Mühewaltung zu erstrebende *ἡδονή* — kurz auf die *μετρικὴ τέχνη* in Sachen der Lust. Das stimmt genau mit dem überein, was wir sonst von Aristipp wissen. Der Xenophontische Bericht, das ist für uns das Wertvolle, zeigt Aristipp in vollem Gegensatze zu Gedankengängen, wie sie im Protagoras und bei Epikur vorliegen. Damit ist erwiesen, daß, wenn überhaupt beide Stellen auf einen Hedoniker zurückgehen sollten, Aristipp jedenfalls dieser Hedoniker nicht sein kann. Es läßt sich also im Protagoras eine Verwendung aristippischer oder kyrenaischer Lehren nicht nachweisen.

Theaetet.

Zur Frage, ob im Theaetet eine Berücksichtigung der Kyrenaiker vorliegt, ist das Grundsätzliche bereits in den Arbeiten von Türk[1]) und Antoniadis[2]) zum Ausdruck gekommen. Da beide Abhandlungen nicht die verdiente Beachtung gefunden haben, und das Problem einer Beziehung zwischen Theaetet 152 D, 156 A — 157 B und den Kyrenaikern noch schärfer erfaßt werden kann, als es die beiden Forscher getan haben, sei der Feststellung des Tatbestandes durch eine präzise Gegenüberstellung und Vergleichung der beiden erkenntnistheoretischen Abrisse gedient.

Die kyrenaische Lehre besagt nach dem Bericht des Sextus Empiricus (adv. math. VII, 192—198):

Man kann von etwas, das nicht weiß ist, weiß erregt werden und von etwas Nicht-süßem die Empfindung des Süßen bekommen. Je nach der Beschaffenheit der subjektiven Veranlagung oder jeweiligen Verfassung verläuft unsere Empfindung. Wir dürfen also lediglich von der jeweiligen Empfindung sprechen; ihren Inhalt als Prädikat dem *κινοῦν* (d. h. den Dingen an sich) beizulegen ist unzulässig. Über die *οἰκεῖα πάθη* hinaus ist nichts erfaßbar. Unsere *φαινόμενα*, wenn wir in konsequent kritischer Haltung darunter die *οἰκεῖα πάθη*, nicht die *ποιητικὰ τῶν παθῶν* verstehen, sind

1) Türk, Satura Viadr. I, (1896) S. 89 ff.

2) Antoniadis, Aristipp und die Kyrenaiker, Diss. Gött. 1916, S. 104 ff.

Digitized by Google

erfaßbar und wahr. Alles aber, was draußen ist und das *πάθος* in uns hervorruft, besteht vielleicht[1]), kommt aber nicht in unser Bewußtsein (*οὐ φαινόμενον δὲ ἡμῖν*).

So haben wir lediglich eine Erkenntnis unserer *πάθη*, das *ἐκτός* ist auf jeden Fall unerfaßbar. Da von einer Orientierung an einer objektiv feststehenden Qualität nicht die Rede sein kann, haben wir — strenggenommen — kein gemeinsames *κριτήριον*. Kann infolgedessen von einem *κοινὸν πάθος* nicht gesprochen werden, so kann ich — auf mein eigenes *πάθος* beschränkt — nicht sagen, ob diese (eben gehabte) Empfindung für mich und meinen Nachbar von einem (wirklichen) *λευκόν* ausgeht. Die Behauptung, daß ein anderer, und wenn er neben mir stände, dieselben Bewußtseinsphänomene hat wie ich, muß als voreilig zurückgewiesen werden, da von einem *κοινὸν πάθος* nicht die Rede sein kann.

Der beste Beweis für die Subjektivität und Relativität unserer *πάθη* ist die Beobachtung von Sinnestäuschungen auf Grund der *διάφοροι τῆς αἰσθήσεως κατασκευαί*. Ich bin vielleicht so veranlagt, daß ich von diesem *ἐκτός* (was hier in bestimmter Qualität gesetzt wird) die Weißempfindung habe; ein anderer hat seiner anderen, vielleicht abnormen Veranlagung entsprechend ein anderes *πάθος* von demselben *ἐκτός*.

Gemeinsame Bezeichnungen (daß sie mit dem Anspruch auf „Gültigkeit" auftreten, hätte die Kyrenaiker stutzig machen müssen) legen wir den *συγκρίματα* lediglich bei; in Wirklichkeit hat jeder sein eigenes, „so" geartetes *πάθος*. Das allein ist *κριτήριον* und *τέλος* für alles Seiende.

Nach der im Theaetet[2]) vorliegenden Schilderung vertraten die *κομψότεροι* folgende Erkenntnistheorie:

Grundprinzip des Erkenntnisvorganges ist Bewegung, die Erkenntnis selbst Zusammenwirken der beiden *εἴδη* der Bewegung, des wirkenden und des leidenden. Aus ihrem durch die Ausdrücke *ὁμιλία* und *τρῖψις* charakterisierten Ineinanderweben entsteht Gezeugtes von grenzenloser Menge, das sich aber immer in die Zweiheit von füreinander bestehenden *αἰσθητόν* und *αἴσθησις* zerlegen läßt. Das ist bei allen sinnlichen Wahrnehmungen der Fall; mit jeder *ὄψις* gehört ein *χρῶμα*, mit jeder *ἀκοή* eine *φωνή* usw. zusammen. Im einzelnen Falle verläuft der Erkenntnisvorgang wie

1) Das *ἐκτός* wird als *ὑποκείμενον* d. h. als „Setzung" bezeichnet.
2) 152 D, 156 A — 157 B.

Digitized by Google

folgt. Wenn wir etwas Weißes wahrnehmen — nach den *κομψότεροι*, wenn ein Auge und etwas dem Auge Entsprechendes die Weiße und die mit ihr zusammengewachsene *αἴσθησις* erzeugt — so wird die *ὄψις* von den Augen aus, die Weiße von dem die Farbe miterzeugenden Dinge aus nach der Mitte zwischen beiden zu bewegt. Das Auge erfüllt sich mit *ὄψις* und sieht dann, wird also nicht *ὄψις*, sondern sehendes Auge; das die Farbe Miterzeugende wird rings mit Weiße erfüllt und wird seinerseits nicht Weiße, sondern *λευκόν*.

Das ist alles Bewegung und nur in Bewegung; man darf ebensowenig ein *ποιοῦν* wie ein *πάσχον* in feststehender Qualität annehmen, denn beides wird an- und durcheinander. Die Folgerung ist klar und stimmt mit der *ἀρχή* genau zusammen: *οὐδὲν ἓν αὐτὸ καθ' αὑτό, ἀεί τινι γίγνεται. ἐάν τί τις στήσῃ τῷ λόγῳ, εὐέλεγκτος ὁ τοῦτο ποιῶν*. Nicht nur vom Sein darf ohne die Beziehung, in der es ist, nicht gesprochen werden, sondern auch nicht vom Werden (160B): *αὐτὸ δὲ ἐφ' αὑτοῦ τι ἢ ὂν ἢ γιγνόμενον οὔτε αὐτῷ λεκτέον οὔτ' ἄλλου λέγοντος ἀποδεκτέον*.

Daß man auf den Gedanken kam, die beiden Berichte zur gegenseitigen Ergänzung zusammenzunehmen und zu einem Philosophem in Beziehung zu setzen, findet seine Erklärung in einer unbestreitbaren Ähnlichkeit des Problems und in der beiderseitigen Subjektivierung und Relativisierung der Erkenntnis. Man übersah die grundlegenden Unterschiede in Struktur und Haltung in dem begreiflichen Wunsche, für die *κομψότεροι* eine philosophische Richtung ausfindig zu machen, und jeder Versuch, eine solche Beziehung als irrig zu erweisen, ohne eine positive Fixierung zu schaffen, verfällt von vornherein dem jedem Vakuum drohenden Odium. Es ist aber der Wahrheit mehr damit gedient, wenn eine Bezugnahme unterbleibt, als wenn dem Wunsche nach „Ordnung" mit zweifelhaften Mitteln Rechnung getragen wird.

Die Unterschiede zwischen beiden Berichten sind in der Tat ganz grundsätzlicher Natur. Zunächst sei der Ausgangspunkt beider Theorien ins Auge gefaßt. Ἀρχή der *κομψότεροι* ist nach 156A, daß *τὸ πᾶν κίνησις* ist (wobei nicht unbedingt an Heraklit gedacht zu werden braucht), und der Erkenntnisvorgang wird dieser *ἀρχή* ganz unterstellt. Zwei ganz allgemein und in gleicher Realität gesetzte Faktoren bewirken in gegenseitiger Reibung und Homilie die Erkenntnis: *ὄψις* und *λευκότης* schaffen in beiderseitiger Bewegung (*μεταξὺ φέρεσθαι*) *ὀφθαλμὸς ὁρῶν* und *λευκόν*. Aus deren

Digitized by Google

Ineinanderwirken entsteht die Erkenntnis mit dem intendierten *λευκόν*.

Die Kyrenaiker halten dagegen wesentlich kritischer, und wie wir sehen werden skeptischer an der für jede Erkenntnistheorie erforderlichen solipsistisch-intrasubjektiven Basis fest. Entscheidendes *κριτήριον* für alles Seiende ist das *πάθος*, das freilich auch von ihnen einem *ἐκτός*, einem *κινοῦν* gegenübergestellt wird. Aber das *ἐκτός* wird nicht in gleicher Realität gesetzt wie das *πάθος*. Das *πάθος* ist unmittelbar erlebte Wirklichkeit, das *ἐκτός* ist ein *ὑποκείμενον*, das vielleicht besteht, *ἡμῖν δ' οὐ φαίνεται*.

Man sieht leicht, daß es sich nicht nur um verschiedene Ausgangspunkte handelt, sondern im letzten Grunde um eine verschiedene seelische Haltung. Die Kyrenaiker finden es nötig, bei dem *πάθος* stehenzubleiben. Da das bei allen verschieden ist, ist eine Gemeinsamkeit des Erlebens ausgeschlossen; darum sind eigentlich auch nicht einmal *κοινὰ ὀνόματα* möglich. Zum gleichen Ergebnis führt auch die Beobachtung von Sinnestäuschungen. Dasselbe *ἐκτός* kann bei normaler und anormaler Konstitution des Wahrnehmenden die verschiedensten *πάθη* hervorrufen. So bleibt das *ἐκτός* letzten Endes unerfahrbar, greifbar ist nur das *πάθος* und selbst das nur als *κριτήριον* und *τέλος*, nicht so weit erkennbar, daß es mit einer Intendierung ins Objektive hinausreichte.

Demgegenüber fällt bei den *κομψότεροι* der unbefangene Sprung ins Transzendente auf; von Intrasubjektivismus im erkenntnistheoretischen Sinne ist bei ihnen nichts zu merken. Sie reden unbekümmert von einem wirklichen *ἐκτός*. Andererseits widerspräche die Annahme eines *ἐκτός*, wie es die Kyrenaiker, wenn auch nur hypothetisch und aus methodischen Gründen, in ihre Erörterung einbeziehen, ihren Ansichten völlig: Alles, was irgendwie in für sich feststehender Eigenart gesetzt wird, lehnen sie ab. Die *κομψότεροι* könnten bei Sinnestäuschungen nie von einem gleichen *ἐκτός* reden, das bei verschieden beanlagten Menschen verschiedene *πάθη* hervorruft; denn es gibt für sie zwar ein *ἐκτός*, aber niemals in absoluter Qualität.

Die völlig verschiedene seelische Haltung führt schließlich mit innerer Notwendigkeit zu ganz verschiedenen Ergebnissen. Die Kyrenaiker subjektivieren die „Erkenntnis", indem sie sie auf die *πάθη* einengen, noch schärfer auf das *πάθος* des Einzelnen. Damit zerreißen sie, wenn man so sagen darf, Subjekt und Objekt und

Digitized by Google

schneiden uns durch die ἀκαταληψία des ἐκτός von der Außenwelt ab. Von einer Erkenntnis in unserem Sinne ist bei ihnen keine Rede. Auch die κομψότεροι subjektivieren die Erkenntnis, aber in ganz anderem Sinne. Das von ihnen angenommene, enge Ineinanderwirken von Subjekt — Objekt gewährleistet wirkliche, intendierbare Erkenntnis, die Singularität jeder Subjekt-Objektbeziehung engt sie nur auf den jeweilig Erkennenden und sein Objekt ein. Die Subjektivität der „Erkenntnis" ist bei den Kyrenaikern gleichbedeutend mit einem völligen Verzicht auf das ἐκτός und dem Festhalten lediglich am πάθος, für die κομψότεροι bleibt die Erkenntnis subjektiv in dem Sinne, daß sie zwar unbedingt wahr ist — mit allen objektiven Beziehungen — aber wahr nur für den jeweils Erkennenden und sein Objekt.

Beide Berichte sind im Grunde so verschieden, daß es unmöglich ist, sie zu Auswirkungen einer Theorie, von der sie ausgegangen wären, zurechtzubiegen. Die verschiedene seelische Haltung, die sich in ἀρχή, Ausführung und Ergebnis deutlich differenziert, verbietet es, die κομψότεροι mit den Kyrenaikern zu identifizieren. Der Theaetet scheidet somit als Quelle für die kyrenaische Erkenntnistheorie aus.

Hippias maior.

Nicht nur die Ethik und Erkenntnistheorie der Kyrenaiker soll aus platonischen Dialogen rekonstruiert werden können, sondern auch ein System der Ästhetik. Dümmler[1]) hoffte, es aus dem Hippias maior herauszuschälen, und sah seine besondere Bedeutung darin, daß es in naher Beziehung steht zu Schillers: Schön ist, was durch die bloße Betrachtung gefällt.

Vergegenwärtigen wir uns die Situation, die den dazu herangezogenen Stellen zugrunde liegt. Im Hippias I handelt es sich um die Definition des Schönen, um die sich Sokrates und der Sophist Hippias bemühen. Sokrates will sich von seinem Dialogpartner belehren lassen, um bei der Behandlung derselben Frage mit einem sehr kritischen Unbekannten aufs beste gerüstet zu sein[2]). Die erste Definition des καλόν, die der Sophist gibt, παρθένος καλὴ καλόν (287 E) wird durch den Hinweis darauf widerlegt, daß alles einzelne Schöne im Vergleich zu einem Schöneren häßlich sei (287 E — 289 D). Zu dem Zwecke wird 289 A B Heraklit angeführt:

1) Dümmler, Akad. S. 179 ff. 2) 286 D E.

Digitized by Google

πιθήκων ὁ κάλλιστος αἰσχρὸς ἀνθρώπων γένει συμβάλλειν, ἀνθρώπων ὁ σοφώτατος πρὸς θεὸν πίθηκος φανεῖται καὶ σοφίᾳ καὶ κάλλει καὶ τοῖς ἄλλοις πᾶσιν. Das einzelne Schöne ist also immer relativ, die von Hippias aufgestellte Definition unzureichend. Sokrates macht ihm klar, daß es sich darum handeln müsse *αὐτὸ τὸ καλόν, ᾧ καὶ τἆλλα πάντα κοσμεῖται καὶ καλὰ φαίνεται, ἐπειδὰν προσγένηται ἐκεῖνο τὸ εἶδος* zu suchen. Der Sophist ist mit der Antwort schnell bei der Hand: *τοῦτ' ἐστίν, ὃ ἐρωτᾷ τὸ καλὸν οὐδὲν ἄλλο ἢ χρυσός* [1]).

Der Gedankengang ist durchaus einfach. Auf die Frage nach einer begrifflichen Definition antwortet der Sophist mit der Angabe eines einzelnen Exemplars, dem das zu definierende Prädikat inhärieren kann. Die Relativität des Einzeldinges wird nachgewiesen und dieser Nachweis mit Heraklitworten unterstützt. Bei der präzisierten Frage nach dem *αὐτόκαλον* versagt der Sophist zum zweiten Male. „Plato widerlegt die verbreitete unwissenschaftliche Meinung, welche beim einzelnen Schönen stehenbleibt, durch den Hinweis auf Heraklit und geht mit der Andeutung der Idee des Schönen über diesen hinaus" [2]).

Nach Dümmler liegt die Sache komplizierter [3]): „Plato spielt dem unklar denkenden Sophisten gegenüber . . . zunächst die Ansicht eines Mitschülers aus, welche er freilich selbst nicht billigt, die aber zur Widerlegung des Hippias genügt. Wer dieser Neu-Herakliteer war, verrät uns Xenophon in einem Kapitel der Memorabilien, welches recht eigentlich als Kritik des platonischen Dialogs gemeint ist, III 8. Hier wird geschildert, wie Aristipp den Sokrates durch die Frage aufs Eis zu locken versucht, ob er etwas Schönes wisse (§ 4), in der Hoffnung, daß Sokrates etwas Bestimmtes angeben werde, was er dann durch Hinweis auf Heraklit als zugleich häßlich erwiesen haben würde. Sokrates geht aber nicht in die Falle, sondern behauptet gleich von Anfang an die vollkommene Relativität des Begriffes schön. Xenophon fühlt sich veranlaßt, gegen Plato Zeugnis dafür abzulegen, daß Sokrates etwas absolut Schönes nicht anerkannte, sondern vielmehr mit Aristipp in der Annahme des herakliteischen Satzes der Relativität des Schönen übereinstimmte."

Dazu ist zu sagen: Von der Verwendung der Ansicht eines

1) 289 E. 2) Dümmler a.a.O. S. 179 ff. 3) Ebda. S. 180.

Digitized by Google

Mitschülers als Einwand gegen Hippias ist bei Plato nicht die geringste Spur zu entdecken. Wer die Einwände gegen die Definition des Hippias vorbringt, ist nach der ganzen Anlage des Dialoges klar; es ist, wie auch 288 D deutlich gesagt wird, der *οὐ κομψός, ἀλλὰ συρφετός, οὐδὲν ἄλλο φροντίζων ἢ τὸ ἀληθές*, in dessen Namen Sokrates sein Gespräch mit Hippias führt. Ihm wird bei seinem berechtigten, aber etwas groben Einwand gegen die erste Definition des Hippias (er meint, mit demselben Rechte könne man auch sagen *χύτρα καλὴ καλόν*[1]) von Sokrates entgegengehalten: *ὦ ἄνθρωπε, ἀγνοεῖς, ὅτι τὸ τοῦ Ἡρακλείτου ἐὺ ἔχει*[2]) usw. Der Unbekannte greift diese Argumentation auf und erklärt alles einzelne Schöne für relativ — bis auf die Gottheit. Er habe aber nach dem *καλόν* gefragt und nicht nach etwas, das in einer Beziehung *καλόν*, in anderer aber *αἰσχρόν* sei[3]).

Ich glaube nicht, daß Dümmler der Ansicht ist, der Unbekannte sei überhaupt mit Aristipp identisch, er meint wohl nur, dem Unbekannten würden hier Aristipps Gedanken untergelegt. Inwiefern ist der „aristippische" Ansichten reproduzierende Unbekannte ein Neu-Herakliteer? In keiner Weise. Durch seine groben Einwände gegen die Definition des Hippias ist die Relativität des Einzelschönen deutlich genug geworden, Sokrates bringt durch seine Gruppenordnung des Schönen von sich aus System in die Beweisführung, die der Unbekannte konsequent in seinem Sinne zu Ende führt. Der Unbekannte ist kein Neu-Herakliteer, denn das Heraklitwort wird von Sokrates angeführt. Selbst wenn man so weit gehen wollte, als Repräsentanten Aristipps an unserer Stelle Sokrates anzusehen, wird dieser dadurch noch nicht zum Heraklitjünger, daß er einen an sich einleuchtenden und im wesentlichen schon erkannten Gedanken in der zum geflügelten Wort gewordenen Prägung Heraklits wiedergibt.

Sowenig in der Hippiasstelle von einem Neu-Herakliteer gesprochen werden kann, so wenig ist von einer entsprechenden Jüngerschaft Aristipps in der herangezogenen Xenophonstelle irgendwie die Rede. Die Absicht Aristipps, Sokrates zu düpieren, wird von Xenophon folgendermaßen wiedergegeben (III 8, 1 ff.): *ὁ μὲν γὰρ αὐτὸν ἤρετο, εἴ τι εἰδείη ἀγαθόν, ἵνα, εἴ τι εἴποι τῶν τοιούτων, οἷον ἢ σιτίον . . . δεικνύοι δὴ τοῦτο κακὸν ἐνίοτε ὄν.* Sokrates

1) 288 C. 2) 289 A. 3) 289 C.

Digitized by Google

durchschaut ihn und sagt: *ἀλλὰ μήν, εἴ γ' ἐρωτᾷς με, εἴ τι ἀγαθὸν οἶδα, ὃ μηδενὸς ἀγαθόν ἐστιν, οὔτ' οἶδα, ἔφη, οὔτε δέομαι.* Das Prädikat *ἀγαθόν* kann nach Sokrates nur in Beziehung zu etwas gebraucht werden. Ebenso ist es mit dem *καλόν*[1]). Es gibt viele *καλά*, jedes ist in einer bestimmten Beziehung *καλόν* — zu etwas. Zusammenfassend sagt Sokrates III 8, 7: *πάντα γὰρ ἀγαθὰ μὲν καὶ καλά ἐστι πρὸς ἃ ἂν εὖ ἔχῃ, κακὰ δὲ καὶ αἰσχρὰ πρὸς ἃ ἂν κακῶς.* Nirgends ist etwas von Heraklitworten oder -gedanken zu merken; schon bei oberflächlicher Betrachtung ist es klar, daß mit den Worten *τοῦτο* (sc. *τὸ ἀγαθόν*) *κακὸν ἐνίοτε ὄν* etwas ganz anderes gemeint ist als in der von Dümmler zum Vergleich herangezogenen Partie aus dem Hippias maior.

Nicht nur das tertium comparationis, der angebliche Herakliteismus beider Stellen, ist unrichtig; der Vergleich ist auch an sich verfehlt. Die Hippiasstelle hat mit Xenophon, Mem. III 8, 1 ff. überhaupt nichts zu tun. Daß es sich im Hippias um die Wesensbestimmung des Schönen handelt, wird mit aller Deutlichkeit zum Ausdruck gebracht: *ἐρωτᾷ γάρ σε* (sc. der Unbekannte) *οὐ τί ἐστι καλόν, ἀλλ' ὅτι ἐστὶ τὸ καλόν* sagt Sokrates zu dem Sophisten. Der Sinn der Deduktion, in die die Heraklitworte fallen, ist: ein Einzelexemplar einer Gattung kann noch so schön sein, es ist es nur, wenn man im Rahmen dieser Gattung bleibt, mit schöneren Gattungen verglichen ist es *αἰσχρόν*.

Schon die Fragestellung ist im Xenophontischen Bericht eine ganz andere. Aristipp fragt den Sokrates *εἴ τι εἰδείη ἀγαθόν — εἴ τι εἰδείη καλόν* d. h. danach, ob er etwas schlechthin, in allen Beziehungen Gutes oder Schönes kenne. Die Basis, von der aus die Frage beantwortet wird, ist gleichfalls mit der der Gedanken aus dem Hippias nicht zu vergleichen. Schon das *ἐνίοτε* weist entschieden nach einer anderen Richtung. Der Strukturunterschied wird durch Sokrates' Erklärung hinreichend gekennzeichnet: *εἴ γ' ἐρωτᾷς με, εἴ τι ἀγαθὸν οἶδα, ὃ μηδενὸς ἀγαθόν ἐστιν, οὔτ' οἶδα, ἔφη, οὔτε δέομαι.* Ebenso wird die Unmöglichkeit, ein unbestrittenes *καλόν* zu nennen (darum handelt es sich hier!) dadurch erwiesen, daß man bei jedem nach der Beziehung fragen muß, für die es *καλόν* ist (*πρὸς δρόμον, πρὸς πάλην* usw.). Dient es dem konkreten Zwecke *καλῶς*, mit anderen Worten ist es *εὔχρηστον*, dann kann

1) Xen. Mem. III 8, 4 ff.

Digitized by Google

es als *καλόν*, aber immer nur mit Hinzusetzung seines *πρός τι* d. h. seiner Relation bezeichnet werden. Die Relativität des Einzelschönen wird, wie man sieht, in beiden Fällen mit ganz verschiedenen Mitteln begründet; dazu kommt noch ein nicht unerheblicher Unterschied des Niveaus. Im Hippias handelt es sich trotz drastischer Exemplifikation doch um eine ernsthafte theoretische Frage, Aristipps Frage ist ein reiner Düpierungsversuch, und die sich an ihn anschließende Erörterung steckt sich ein viel weniger theoretisches Ziel [1]). Alle diese Differenzen zusammengenommen schließen endlich auch die Möglichkeit aus, beide Dialogberichte als Auswirkungen eines wirklichen Gespräches zu betrachten, deren Verschiedenheiten sich aus der Andersartigkeit der beiden Rezensenten erklären ließen. Xenoph. Mem. III, 8 und Hippias 287E—289D haben miteinander nicht das geringste zu tun. Damit ist aber auch die Beziehung der Hippiasstelle auf Aristipp hinfällig; denn es sind uns anderweitig von ihm keine Äußerungen überliefert, die eine solche Beziehung rechtfertigen könnten [2]).

Hauptanlaß zur Annahme eines bereits Aristipp angehörenden Systems der Ästhetik gab Dümmler die letzte Definition des Dialoges 298Aff. Sokrates schlägt 297E, als der Sophist im Augenblick nichts mehr zu sagen weiß, eine neue Definition des *καλόν* vor: *εἰ δ ἂν χαίρειν ἡμᾶς ποιῇ, μή τι πάσας τὰς ἡδονάς, ἀλλ' ὃ ἂν διὰ τῆς ἀκοῆς καὶ τῆς ὄψεως, τοῦτο φαῖμεν εἶναι καλόν, πῶς τι ἄρ' ἂν ἀγωνιζοίμεθα;* Diese von Sokrates ohne jede fühlbare Beziehung aufgestellte Definition wird von Hippias anerkannt. Wie so oft wird Sokrates bei weiterem Nachdenken seiner Sache unsicher. Der Unbekannte, den er als kritischen Mann kennt, wird einwenden, daß es dabei unklar bleibe, mit welchem Rechte nur das mit dem Gesichts- oder Gehörsinn Aufgenommene schön sei. Warum werden andere Sinnesempfindungen ausgeschlossen? Sind

1) Von ästhetischen Fragen ist bei Xenophon überhaupt nicht die Rede. Die für die Beziehungen des *καλόν* angeführten Beispiele und die enge Beziehung zum *ἀγαθὸν πρός τι* geben dem Ganzen ein mehr praktisches Gepräge.

2) Dümmlers Meinung, Aristipp werde mit Sokrates und Xenophon darin übereingestimmt haben, daß alles so weit schön sei als es nützlich sei, ist reine Kombination. Die angef. Stelle Diog. L. II 99, die eine frivole Argumentation des Theodoros enthält, hat mit ästhetischen Fragen überhaupt nichts zu tun und beweist natürlich für Aristipp auch nicht das Geringste.

Digitized by Google

sie nicht schön? Oder meint ihr, sie seien nicht *ἡδέα* und Freuden gäbe es nur *ἐν τῷ ἰδεῖν τε καὶ ἀκοῦσαι* [1]) ?

Sokrates und Hippias geben zu, daß es außer bei Gesicht und Gehör *ἡδοναί* gibt, erkennen aber das Prädikat *καλόν* ausschließlich dem *δι' ἀκοῆς καὶ ὄψεως ἡδύ* zu. Der Unbekannte zieht unter Zustimmung des Hippias daraus die Konsequenz: *εἴπερ τὸ δι' ὄψεως καὶ ἀκοῆς ἡδὺ καλόν ἐστιν, ὃ μὴ τοῦτο τυγχάνει ὂν τῶν ἡδέων, δῆλον ὅτι οὐκ ἂν καλὸν εἴη* [2]). Mit Hilfe von verwickelten Begriffsuntersuchungen wird die von Sokrates vorgeschlagene Definition als unzureichend erwiesen. Der Dialog bleibt ohne Ergebnis, da man sich am Ende auf die 296 D behandelte Definition zurückgeworfen sieht, aus deren Aporie es keinen Ausweg gab.

Kyrenaisch ist nach Dümmler [3]) die Definition *τὸ καλόν ἐστι τὸ δι' ἀκοῆς τε καὶ δι' ὄψεως ἡδύ*. Wir wiesen bereits darauf hin, daß eine Bezugnahme von Plato in keiner Weise angedeutet ist; man kann Dümmler auch nicht zugeben, daß die *ἡδονή* in der fraglichen Stelle so betont werde, daß man an eine Beziehung denken müßte. Besteht überhaupt, so fragen wir, die Wahrscheinlichkeit, daß Kyrenaiker so, wie es die Definition angibt, empfunden und gedacht haben? Die Kyrenaiker leugnen jeden qualitativen Unterschied der Lüste, sie erklären die Herkunft der *ἡδονή* für irrelevant, sie bewerten die *σωματικαὶ ἡδοναί* höher; das wird uns ausdrücklich überliefert [4]). Wie sollten diese Philosophen der *ἡδονή* dazu kommen, einen Teil der Sinnesempfindungen als besonderes *ἡδύ* — nämlich als *καλόν* — besonders auszuzeichnen? Ebensowenig glaubhaft ist, daß sie im Widerspruch zu ihrer Einstellung die Herkunft der *ἡδονὴ* im speziellen Falle für bedeutsam gehalten hätten, so bedeutsam, daß sich daraus eine neue Wertqualität ableiten ließe. Kein Kyrenaiker hätte sich die *σωματικαὶ ἡδοναί* in der Weise degradieren lassen, wie es Hippias I 298 E bis 299 C geschieht.

Hauptargument Dümmlers ist die Übereinstimmung der sokratischen Definition mit drei auf Kyrenaiker bezüglichen Stellen: Diog. L. II 90, Plut. Quaest. Conv. 674 a und non posse . . 1089 a. Bei Diogenes heißt es: *λέγουσι δὲ (οἱ Κυρηναϊκοί) μηδὲ κατὰ ψιλὴν τὴν ὅρασιν ἢ τὴν ἀκοὴν γίγνεσθαι ἡδονάς· τῶν γοῦν μιμουμένων θρήνους ἡδέως ἀκούομεν, τῶν δὲ κατ' ἀλήθειαν ἀηδῶς.* Plutarch

1) 298 E. 2) 299 C. 3) Akad. S. 182 ff.
4) Diog. L. II 87. 88. 90.

Digitized by Google

erkennt in den Quaest. Conv. die Kyrenaiker anläßlich einer Polemik gegen die Epikureer an: *τοῦτο . . τεκμήριόν ἐστι μέγα τοῖς Κυρηναϊκοῖς πρὸς ὑμᾶς* (sc. *τοὺς Ἐπικουρείους*) *τοῦ μὴ περὶ τὴν ὄψιν εἶναι μηδὲ περὶ τὴν ἀκοήν, ἀλλὰ περὶ τὴν διάνοιαν ἡμῶν τὸ ἡδόμενον ἐπὶ τοῖς ἀκούσμασι καὶ θεάμασιν.* Non posse 1089a wird schließlich berichtet, daß die Kyrenaiker die *ἀφροδίσια* nur *σκότος προθεμένοις* gestatten, *ὅπως μὴ τὰ εἴδωλα τῆς πράξεως ἀναλαμβάνουσα διὰ τῆς ὄψεως ἐναργῶς ἡ διάνοια πολλάκις ἀνακάηται τὴν ὄρεξιν.*

Die ersten beiden Stellen gehören unzweifelhaft in denselben Sinnzusammenhang. Die *ἡδοναί* entstehen darnach nicht (durchweg) *κατὰ ψιλὴν τὴν ὅρασιν ἢ ἀκοήν*, sonst könnten die *θρῆνοι* der Schauspieler im Theater nicht lustvoll sein. Die *διάνοια* scheint bei Kyrenaikern eine Art Vermittlerrolle wenigstens bei Eindrücken der geschilderten Art zugewiesen bekommen zu haben. Dagegen erscheint es mir bedenklich, die Lehre Demokrits von den *εἴδωλα* den Kyrenaikern zuzuschreiben. Die sonstige Überlieferung weiß nichts von *εἴδωλα*, und der *ὅπως*-Satz macht den Eindruck späterer Motivunterstellung.

Ein Vergleich der kyrenaischen Gedanken mit der Definition aus dem Hippias zeigt die schwerwiegenden Unterschiede. Den kyrenaischen Sätzen liegt nirgends auch nur der leiseste Wille zu einer Definition des *καλόν* zugrunde, der die sokratische Bestimmung offenbar dient. Der Zusammenhang, der die Kyrenaiker zu den angeführten Sätzen veranlaßte, scheint mir etwa so geartet gewesen zu sein. Die Aristippschüler behandeln die Frage: Genügen die bloßen Sinnesempfindungen in allen Fällen, um die *ἡδονή* begreiflich zu machen? Sie beantworten die Frage mit einem Nein und dem Hinweis auf die beim ästhetischen Schauen mögliche Freude über an sich unlustvolle Eindrücke. Wenn man die erhaltenen Berichte über die Kyrenaiker überblickt und sieht, daß sie über eine kyrenaische Ästhetik nichts zu sagen wissen, gewinnt man diesen Eindruck und hat das Gefühl, daß in der Diogenesstelle vielleicht eine durch Beziehung auf fremde Lehren hervorgerufene Teilkorrektur des *ἡδονή*-Problems vorliegt. Von der psychologisch-phänomenologischen Frage der Lustempfindung ausgehend, der sie wesentliche Beachtung schenkten, wären die Kyrenaiker dann auf den Unterschied zwischen der Freude an realen und dargestellten Erlebnissen gekommen.

Digitized by Google

Man wird mir zustimmen, wenn man sieht, zu wie gekünstelten Mitteln Dümmler greifen muß, um die Definition aus dem Hippias mit der Diogenesstelle zu einem ästhetischen System Aristipps zusammenzuschweißen. Völlig verfehlt ist endlich sein Schluß[1]), daß das geistige Moment des ästhetischen Genusses bereits von Aristipp betont worden sei, weil Plato im Staat X, 605 C ff. davon spricht, daß wir auf der Bühne gern klagen und jammern hören, im Leben ungern, und daraus einen Grund ableitet, weshalb die Tragödie als sittenverderbend überhaupt zu verwerfen sei. Gewiß lehnt Plato die Tragödie ab, aber nicht, weil wir in ihr gern hören, was uns sonst mißfällt (das wäre vielleicht eine ästhetische Frage), sondern weil wir durch die ästhetische Illusion dazu verführt werden, Wohlgefallen etwa an dem Wesen eines Helden zu empfinden, obwohl wir uns im Grunde schämen würden, wenn wir wären wir er (605 E). Noch schärfer kommt die ethische Tendenz und damit der Strukturunterschied 606 D zum Ausdruck, wo von der *ποιητικὴ μίμησις* gesagt wird, daß sie die Triebe ernähre, statt sie sterben zu lassen, sie zu Herren statt zu Unterworfenen mache, wie es doch sein müßte, wenn wir glücklicher und besser werden sollten. Die Diskreditierung erfolgt bei Plato auf Grund der *συμπάθεια*, also von einem Boden aus, der den älteren Kyrenaikern durchaus fremd war. Auf die Mitwirkung des Geistigen beim ästhetischen Genusse kommt es Plato überhaupt nicht an, er sieht die sicher allgemein beobachtete, bis zu einem gewissen Grade indifferente Freude des ästhetischen Genusses von vornherein unter ganz anderen Gesichtspunkten.

So erweist sich bei näherem Zusehen auch die Rekonstruktion einer aristippisch-kyrenaischen Ästhetik aus dem Hippias maior in jeder Beziehung als unmöglich.

Schluß.

Es liegt im Wesen der Sache, daß die Untersuchungen über Anspielungen auf die Kyrenaiker in den Schriften Platos zu einem vorwiegend negativen Ergebnis geführt haben. Niemand empfindet das Unbefriedigende daran tiefer als der Verfasser, und er hätte zu dieser lediglich negativ kritisierenden Abhandlung nicht den Mut gefunden, wenn sie nicht die notwendige Voraussetzung zu einer

1) a. a. O. S. 184.

Digitized by Google

auf sicherem Grunde ruhenden Geschichte der kyrenaischen Schule wäre.

In dem Maße, in dem sich die Hoffnung, die Lehren der Kyrenaiker aus Plato abrunden und ergänzen zu können, als trügerisch erweist, gewinnen die ausdrücklichen Zeugnisse über die kyrenaische Schule an Wert und Bedeutung. Sie zu sammeln und kritisch zu sichten, ist die positive Grundlegung für den Kyrenaismus. Ich hoffe die Sammlung der kyrenaischen Fragmente, die als zweiter Teil meiner Dissertation vor mehr als drei Jahren abgeschlossen wurde, nach erneuter Durchsicht in nicht zu ferner Zeit veröffentlichen zu können.

Leipzig. ARNO MAUERSBERGER.

Digitized by Google

HIPPOKRATES, DES THESSALOS SOHN.

Die 'Anonymi Londinensis ex Aristotelis iatricis Menoniis et aliis medicis eclogae', die Hermann Diels aus dem Papyrus 137 des Britischen Museums in den Supplementa Aristotelica ediert und in d. Z. XXVIII (1893) besprochen hat, sind, wie er ausführte, nach Vorträgen eines nicht unbedeutenden Arztes, die eine Einführung in das medizinische Studium boten, in der Zeit Domitians oder Traians niedergeschrieben. Auf Grund dieser Darlegungen bin ich dann darauf geführt worden, den großen Jungmethodiker Soran aus Ephesos als Urheber dieser Vorlesungen anzusprechen, die er, dem Brauche der damaligen Zeit folgend, später unter dem für derartige Werke üblichen Titel *Εἰσαγωγή* ediert hat. Galen hat die Schrift gekannt und im 2. Buche seiner *Θεραπευτικὴ μέθοδος* wie üblich ohne Namensnennung benutzt (d. Z. LVII 1922, 419). Das uns erhaltene Stück dieser Schrift behandelt in dem zu Anfang verstümmelten Proömium eine Reihe von medizinischen Grundbegriffen wie *διάθεσις, πάθος, νόσος, νόσημα, ἀῤῥωστία, ἀῤῥώστημα,* die in der Manier der Jungmethodiker, d. h. des Olympikos aus Milet, des Iulianos aus Alexandreia und des Menemachos in Definitionen festgelegt werden. Dann folgt unter der Überschrift: *Φυσιολογικός· νόσοι* der erste Hauptteil, die Physiologie, die mit einer aus den *Ἰατρικά* des Aristoteles-Menon entnommenen historischen Übersicht über die allgemeinpathologischen Lehrmeinungen der Ärzte des 5. und 4. Jahrh. bis herab auf den älteren Menekrates, den Leibarzt Philipps von Mazedonien (330), eingeleitet wird. An diese doxographische Übersicht schließen sich dann rein physiologische Fragen über die Zusammensetzung des menschlichen Körpers, über Ernährung, über Atmung und über das Problem der Stoffabgabe mit zum Teil scharfer Polemik gegen Erasistratos und Asklepiades. Was das reichhaltige doxographische Material anlangt einschließlich der menonischen Exzerpte, so hat Diels die einleuchtende Vermutung ausgesprochen, daß es aus dem doxographischen Werke des

Digitized by Google

herophileischen Arztes Alexander Philalethes (*Τὰ ἀρέσκοντα τοῖς ἰατροῖς*) aus der Zeit des Augustus stammt, der in dem Papyrus selbst erwähnt wird und tatsächlich von Soran, dem von mir vermuteten Verfasser des Papyrus, für seine doxographischen Übersichten benützt worden ist.

Das wichtigste Problem des ganzen Papyrus bildet das mit der Schrift *Περὶ φυσῶν* in Verbindung gesetzte Hippokrateszitat Menons. Wer oberflächlich diese Partie betrachtet, der kann auf den Gedanken kommen, auf den Blaß seinerzeit verfallen ist, als ob das Menonzitat sich auf eine uns verlorene Schrift des Hippokrates beziehe; bei schärferem Zusehen verschwindet der Schein. Weit eher könnte man die Frage aufwerfen, ob denn der Papyrus Anspruch auf absolute Glaubwürdigkeit machen darf. Aber auch bei dieser Frage fällt die Entscheidung zugunsten des Papyrus aus: der Name Sorans bürgt dafür. Diels ist zu dem Ergebnis gelangt, daß Menon einer vorgefaßten Meinung zuliebe in dem Verfasser der Schrift *Περὶ φυσῶν* den wahren Hippokrates gesehen habe. Bevor ich auf die Stelle selbst eingehe, ein paar Worte über die Arbeitsweise Menons. In der richtigen Erkenntnis, daß die Wissenschaft etwas Gewordenes ist, hatte Aristoteles seine Schüler zu systematischer Darstellung der einzelnen Disziplinen veranlaßt. So betraute er Theophrast mit der Aufarbeitung der philosophischen Lehren, den Eudemos von Rhodos mit der Geschichte der exakten Wissenschaften und der Theologie, und unsern Menon, der medizinisch vorgebildet war und von dem das 7. Buch der aristotelischen Tiergeschichte (über gynäkologische Fragen) herzurühren scheint, mit der Zusammenstellung der medizinischen *δόξαι* (*Ἰατρικὰ Μενώνεια*). Aus der Arbeitsgemeinschaft der Schule erklärt es sich, daß diese Werke bald unter dem Namen des Meisters, bald unter dem ihrer Verfasser gingen. Diese Peripatetiker arbeiteten natürlich mit dem Büchermaterial, das ihnen die Bibliothek des Lykeions bot. Die Bücherrollen der einzelnen Autoren wurden von ihnen nach bestimmten Gesichtspunkten exzerpiert, und diese Exzerpte dann nach den einzelnen Autoren geordnet zu einem einheitlichen Ganzen verarbeitet. Es ist erstaunlich, welch reiche Schätze diese Bibliothek barg. Auffällig ist dabei, daß wenigstens für die Medizin die ältere Literatur des 6. und 5. Jahrh. nur in wenigen Rollen vertreten war: soweit wir die von Menon exzerpierten Ärzte zeitlich fixieren können, gehören abgesehen von Alk-

Digitized by Google

maion, der als *φυσιολόγος* in das Arbeitsgebiet Theophrasts fiel, nur Euryphon, der Begründer der altknidischen Schule (um 450) und sein Schüler Herodikos von Knidos sowie der Paidotribe Herodikos von Selymbria diesem Jahrhundert an. Der größere Prozentsatz von Schriften entfällt auf das 4. Jahrhundert. Geht man sie im einzelnen durch, so bemerkt man sofort, daß die Ärzte der jungknidischen Schule, der ältere Chrysipp, der Zeitgenosse Platos, sein Sohn Aristagoras, ferner die Ärzte Aethlios und Theomedon nicht berücksichtigt worden sind: der Peripatos hat sie also entweder nicht gekannt oder absichtlich ignoriert. Dafür sind vertreten das Haupt der sizilischen Schule zu Beginn des 4. Jahrhunderts, Philistion, der Archeget der athenischen Schule Diokles von Karystos (zitiert von Theophrast De lapidibus), die Anhänger der äginetischen Schule Petron von Aegina und sein Schüler Ariston, von den jungpythagoreischen Ärzten Philolaos und Hippon, ferner der erste Vertreter demokritischer Lehre Aegimios von Elis und dann natürlich die Koer: Polybos, der Schwiegersohn des Hippokrates und die Hippokratesschüler Syennesis aus Cypern, Dexippos aus Kos und Thrasymachos aus Sardes. Der jüngste der von Menon benutzten Ärzte ist wohl Menekrates, der am Hofe Philipps von Mazedonien gelebt hat und schließlich in Wahnsinn verfiel. Aus der Art nun, wie Menon die einzelnen Ärzte anführt, meist mit vollem Namen, d. h. mit Beifügung des Ethnikon, werden wir schließen, daß sie ihm in Schriftrollen vorgelegen haben, die zu Anfang der Sitte der damaligen Zeit gemäß die vollen Namen der Verfasser als Überschrift gleichsam zur Beglaubigung des literarischen Eigentums trugen. Ich erinnere dabei an die Überschrift des alkmäonischen Werkes: *Ἀλκμαίων Κροτωνιήτης τάδε ἔλεξε Πειρίθου υἱός*, an Hekataios: *Ἑκαταῖος Μιλήσιος ὧδε μυθεῖται*, an Herodot: *Ἡροδότου Ἁλικαρνησσέος ἱστορίης ἀπόδεξις ἥδε*, an Thukydides: *Θουκυδίδης Ἀθηναῖος ξυνέγραψε τὸν πόλεμον*. An sich besteht natürlich die Möglichkeit, daß es schon im 4. Jahrhundert wie sicher in hellenistischer Zeit Mischrollen gegeben hat, die mehrere kleinere Werke enthielten, besonders wenn es sich um Schriften desselben Verfassers und derselben Schule handelte. Aber wenn der Peripatos ausdrücklich zu unterscheiden weiß zwischen den Lehren der verschiedenen Mitglieder der koischen Schule, des Polybos, des Syennesis aus Cypern und des Dexippos von Kos, so ist das der sprechendste Beweis dafür, daß die Einzelschriften auch innerhalb der Mischrollen

Digitized by Google

nach Autoren geschieden waren, wobei regelmäßig der volle Autorname in hergebrachter Weise das Kopfstück der neuen Schrift bildete, und nicht, wie Diels anzunehmen gezwungen war, namenlos überliefert waren, eine Annahme, die für seine Erklärung des Hippokrateszitates im Anonymus Londinensis verhängnisvoll geworden ist.

Wie steht es nun mit diesem Hippokrateszitat? Die Stelle des Papyrus lautet: „Hippokrates sagt, die Ursachen der Krankheiten seien die φῦσαι (d. h. die πνεύματα), wie Aristoteles über ihn berichtet hat." Auf diese Worte folgt dann ein sehr freies und stark gekürztes Referat der Schrift Περὶ φυσῶν, das von dem Verfasser des Anon. Lond., d. h. also von Soran zwecks Verdeutlichung dieser Lehre vom Pneuma durch eine Vergleichung des Menschen mit einer ägyptischen Wasserpflanze unterbrochen und dann noch einmal kurz aufgenommen wird. Die Stelle schließt mit den Worten: „Das ist die Ansicht des Aristoteles über Hippokrates." Dagegen protestiert der Verfasser des Anonymus, d. h. also Soran. Sein Wahrspruch lautet: die Schriften Περὶ νούσων I und Περὶ φύσεως ἀνθρώπου c. 9 enthalten die Lehre des wahren Hippokrates; aus ihnen läßt er kurze Exzerpte folgen. Natürlich hat sein Spruch wenig oder vielmehr gar kein Gewicht, denn ich glaube, wir dürfen mit der größten Wahrscheinlichkeit annehmen, daß das von ihm benützte Exemplar des Corpus hippokratischer Schriften weiter nichts war als eine textkritisch revidierte und in mancherlei Einzelheiten modifizierte Neuauflage der von der Verwaltung der großen alexandrinischen Bibliothek (resp. von Ptolemaios III) unter Eratosthenes (230) angekauften, von einem gewiegten Schwindler der Kopfstücke der einzelnen Schriften beraubten und auf den Namen des Hippokrates gefälschten Schriftensammlung, die in Wirklichkeit den literarischen Nachlaß eines literarisch interessierten Arztes aus dem Ende des 4. Jahrhunderts darstellte, aus der also für den echten Hippokrates nicht das mindeste zu entnehmen war. Berechtigt dagegen ist sein Einspruch gegen die Annahme, daß die Schrift Περὶ φυσῶν von dem großen Koer herrühre. Der Arzt, der diese für das große Publikum bestimmte, stilistisch fein frisierte Rede gehalten hat — darüber sind sich alle einig —, hat nichts gemein mit dem Sohne des Herakleides und der Phainarete, den Aristoteles den Großen genannt und in dem Plato den Begründer der wissenschaftlichen Arzneiwissenschaft gesehen hat. Und doch hat Menon dies Schriftstück

Digitized by Google

in einer Schriftrolle gelesen, die den Namen des Hippokrates als σφραγίς an der Spitze trug: etwa Ἱπποκράτους . . . περὶ φυσῶν καὶ αἵματος ἐπίδεξις ἥδε. Also, so höre ich verwundert fragen, Menon hat diese sophistische Deklamation zum Werk des großen Koers gestempelt? Wer so fragt, vergißt, daß dieser Peripatetiker medizinisch vorgebildet war, also doch wohl einen gewissen Anspruch auf Sachverständnis machen darf. Er wird doch zum mindesten ebensogut wie wir, wenn nicht besser gewußt haben, daß diese stark unter dem Einfluß gorgianisch-isokrateischer Rhetorik stehende Epideixis ein spätes Machwerk war. Plato hat die Schrift nicht gekannt, trotzdem Franz Poschenrieder (Die plat. Dialoge in ihrem Verhältnisse zu den hippokr. Schriften S. 42f.) das Gegenteil behauptet: das von ihm vorgebrachte Beweismaterial reicht nicht aus. Menon ist für uns der erste Autor, der von ihr Kunde hat. Daß sie nicht vor c. 370 verfaßt sein kann, habe ich vor Zeiten in meiner Fragmentsammlung der griech. Ärzte Bd. I auf Grund der vielfachen Berührungen mit den Dogmen der sizilischen Schule (Philistion) erwiesen, und der verdienstvolle Herausgeber der Schrift, Axel Nelson, hat sich meinem Urteil angeschlossen (Die hippokratische Schrift *Περὶ φυσῶν*, Uppsala 1909 S. 102f.). In dieser Zeit lebte aber ein Arzt des Namens Hippokrates, der Sohn des Thessalos, ein Enkel des großen Koers. Aus Suidas, d. h. in letzter Linie aus Sorans medizingeschichtlichem Werke *Βίοι καὶ αἱρέσεις καὶ συντάγματα* wissen wir, daß er schriftstellerisch tätig gewesen ist. Es ist nun sehr merkwürdig, daß diesem jüngeren Hippokrates von dem hochgelehrten Glossographen Dioskurides aus hadrianischer Zeit, der neben einem umfangreichen Glossenwerk eine Hippokratesausgabe gemacht hat, Gedanken und Lehren zugeschrieben werden (vermutlich nach Menon), die in der Schrift *Περὶ φυσῶν* wiederkehren. Nach Galen (XV 110) war er nämlich der Überzeugung, daß der erste Teil des 9. Kapitels der Schrift *Περὶ φύσεως ἀνθρώπου* (VI 52 Littré, sicher koisch), in der der Grundsatz der Heilung durch das Gegenteil vertreten wird und die *διαιτήματα*, d. h. Speise und Trank (nach Galen) sowie das Pneuma als die wichtigsten Bestandteile im Haushalt des menschlichen Körpers hingestellt werden, von diesem Sohne des Thessalos stamme. Dieselbe Lehre vertritt aber fast mit denselben Worten der Verfasser von *Περὶ φυσῶν* c. 1. 3 (S. 6. 8 Nelson).

Es ist mir nach allem dem nicht zweifelhaft, daß die Schriftrolle, in der Menon die Schrift *Περὶ φυσῶν* gelesen hat, mit etwa

Digitized by Google

folgenden Worten begann: *Ἱπποκράτους τοῦ Θεσσαλοῦ περὶ φυσῶν καὶ αἵματος ἐπίδεξις ἥδε.* Der bedeutsame Zusatz: *τοῦ Θεσσαλοῦ* ist dann im Laufe der Jahrhunderte in der durch mehrere Hände gegangenen doxographischen Überlieferung (sicher bei Alexander Philalethes) ausgefallen, und so ist der Irrtum Sorans entstanden. Das Bedeutsame dieses Resultates sehe ich darin, daß wir jetzt endlich einen festen Punkt gewonnen haben, von dem aus mit Erfolg weiter gearbeitet werden kann an der wichtigen Frage nach der Entstehung der z. T. so wertvollen Schriften des Corpus Hippocraticum. Freilich eine Enttäuschung bleibt uns nicht erspart. Wir sehen, daß diese Nachfahren des großen Koers, was man von Polybos schon längst hätte wissen sollen, von dem hohen wissenschaftlichen Geist ihres Meisters auch nicht einen Hauch verspürt haben.

Potsdam. M. WELLMANN.

Digitized by Google

PERIPATOS UND PERIPATETIKER.

Während Windelband in seiner Geschichte der griechischen Philosophie (Iwan Müllers Handbuch V 1) den Namen der Peripatetiker mit den *περίπατοι*, den Laubengängen des Lykeions, in Verbindung brachte, kehrte Goedeckemeyer bei der Bearbeitung der 4. Auflage zu der von Zeller, Ueberweg-Praechter, Deussen vertretenen Ansicht zurück, daß „die Schule von der Eigenart des Meisters, die philosophischen Gespräche im Auf- und Abgehen zu führen, den Namen der peripatetischen erhalten habe". Da die Gefahr besteht, daß diese Auffassung als die allgemein anerkannte stillschweigend hingenommen wird, soll hier auf etliche Gründe hingewiesen werden, die dagegen zu sprechen scheinen. Zunächst erregt die schwankende und wenig zuverlässige Überlieferung starkes Bedenken. Sie geht auf das biographische Werk des Hermippos zurück, der nach Diog. Laert. V 2 berichtete, während Aristoteles sich als Gesandter der Athener (sic) am Hofe Philipps von Mazedonien aufhielt, sei Xenokrates Vorsteher der Akademie geworden; deshalb sei Aristoteles nach Athen zurückgekehrt und habe im Peripatos des Lykeions sich niedergelassen. Dort habe er dann jeden Morgen bis zur Badezeit auf- und abwandelnd mit seinen Schülern philosophiert, weshalb er Peripatetiker genannt worden sei. Aber diese Deutung muß wohl schon früh in Zweifel gezogen sein, denn Diog. fügt hinzu: Andere aber sagen, Aristoteles sei so genannt worden, weil er mit Alexander, der infolge einer Krankheit spazierengehen mußte, umherwandelnd sich über allerlei Fragen unterhalten habe. Dieser Deutungsversuch ist offenbar deswegen gemacht worden, weil man daran Anstoß nahm, daß Aristoteles von einer Gewohnheit, die seit dem Sophisten Protagoras unter den Philosophen weit verbreitet war, den Namen sollte erhalten haben. Trotzdem hat Hermippos mit seiner Erklärung Anklang gefunden und sogar Schule gemacht. Gellius (N. A. XX 5) weiß

Digitized by Google

von morgendlichen und abendlichen Wanderungen des Philosophen zu berichten und stellt die Sache so dar, daß er auf und ab gehend am Morgen in streng wissenschaftlichen Vorträgen über schwierige Probleme der Philosophie sich ausschließlich an die Fortgeschrittenen unter seinen Schülern gewandt, am Abend aber zu seinen Vorträgen über Rhetorik und Dialektik allen Schülern ohne Unterschied Zutritt gewährt habe; der morgendliche Vortrag sei *ἑωθινὸς περίπατος*, der abendliche *δειλινός* genannt worden. Etwas abweichend ist die Deutung des Namens, die sich bei den neuplatonischen Auslegern Ammonios, Olympiodoros und ihren Nachtretern findet. Diese berichten, daß schon die Mitglieder der Akademie Peripatetiker genannt worden seien, weil Platon aus Gesundheitsrücksichten auf- und abwandelnd sich mit seinen Schülern unterhalten habe. Die Schule hätten nach Platons Tod Aristoteles und Xenokrates übernommen (Speusippos wird hier immer übergangen), der erstere habe aber im Lykeion, der letztere in der Akademie unterrichtet; deshalb seien die Schüler des Aristoteles als die Peripatetiker vom Lykeion, die des Xenokrates als die Peripatetiker von der Akademie bezeichnet worden. Später habe man die Namen verkürzt und die einen einfach Peripatetiker, die andern Akademiker genannt. Diese Namensdeutung verrät deutlich das Bemühen der harmonisierenden Eklektiker, die Übereinstimmung beider Schulen nicht nur in ihren Lehren, sondern auch im ursprünglichen Namen darzutun.

Den Überlieferungen, die in der Ableitung des Namens von *περιπατεῖν* übereinstimmen, steht die Notiz bei Suidas s. v. *Ἀριστοτέλης* gegenüber, wo es heißt *ἦρξε δὲ ἔτη ιγ' τῆς Περιπατητικῆς κληθείσης φιλοσοφίας διὰ τὸ ἐν περιπάτῳ ἤτοι κήπῳ διδάξαι, ἀναχωρήσαντα τῆς Ἀκαδημίας, ἐν ᾗ Πλάτων ἐδίδαξεν.* Danach ist also die Schule als die peripatetische bezeichnet worden, weil Aristoteles im Peripatos unterrichtete. Für die Richtigkeit dieser Ableitung lassen sich zwei gewichtige Gründe ins Feld führen. Erstlich ist, wie schon angedeutet, die überlieferte Gewohnheit, bei der philosophischen Unterhaltung auf und ab zu gehen, nicht eine Eigenart des Aristoteles, sondern allgemein verbreitet gewesen. Denn gewiß lebensgetreu — gleichgültig ob in Anlehnung an Eupolis' *Κόλακες*, wie man vermuten könnte, oder ohne literarischen Vorgänger — hat Platon im „Protagoras" die köstliche Szene geschaffen, wo der Sophist mit einem Schwarm von ehrfurchtsvollen Anhängern in der Säulenhalle des Kallias unter

Digitized by Google

selbstgefälligen Worten auf und ab wandelt. Im Gegensatz zu dem Sophisten führt Sokrates in den platonischen Dialogen seine Gespräche niemals im Umhergehen, offenbar weil der Seelenkündiger das Bedürfnis hatte, dem Mitunterredner ins Auge zu schauen. Wie Platon selbst sich verhielt, ist nicht überliefert. Aber wenn er für seine Schule gerade das mit schönen Platanen geschmückte Gartengrundstück in dem Akademiebezirk erwarb und dort für Studienzwecke einen weiten Hallenbau errichten ließ, so dürfen wir wohl annehmen, daß er auch in den Laubengängen und Säulenhallen im Gespräch mit älteren Freunden oder jungen Schülern lustwandelte. Daß er jedoch auch vor größerem Kreise Vorlesungen hielt, erfahren wir aus dem Bericht des Aristoxenos[1]), wonach Aristoteles häufig davon sprach, daß Platon durch die Vorlesung „Über das Gute" seine Schüler arg enttäuscht und ihren Unwillen erregt habe. Und Aristoteles hat gewiß sowohl als Mitglied der Akademie wie als Leiter des Peripatos das Beispiel des Meisters in beiden Beziehungen befolgt. Daß er schon zu Lebzeiten Platons in der Rhetorik Unterricht erteilt hat, wird mehrfach überliefert. Aus der späteren Zeit haben wir die Lehrschriften, die ihm als Unterlagen für seine Vorlesungen dienten. Ihre sorgfältige Ausarbeitung, ebenso an der strengen Gedankenführung wie an der scharf geprägten Ausdrucksweise deutlich sichtbar, würde einen hinreichenden Beweis dafür liefern, daß sie vor einem größeren Schülerkreis vorgetragen sind, auch wenn wir nicht am Schluß des Organons[2]) die an seine Zuhörer gerichtete Anrede läsen. Ist somit die Tatsache der Vorlesungen vor einer mehr oder minder zahlreichen Zuhörerschaft als feststehend anzusehen, so war anderseits in den Philosophenschulen schon damals das ambulatorische Disputieren so allgemein üblich, daß bei dem Verbum *περιπατεῖν* ein Bedeutungswechsel eintrat. Sagte doch der Aristotelesschüler Dikäarch[3]), daß man das Wort *περιπατεῖν*

1) Harm. p. 44, 5 Marq.

2) *Περὶ σοφ. ἐλ.* 34 p. 184 b 3.

3) Plut. Mor. 796 D *καὶ γὰρ τοὺς ἐν ταῖς στοαῖς ἀνακάμπτοντας περιπατεῖν φασιν, ὡς ἔλεγε Δικαίαρχος, οὐκέτι δὲ τοὺς εἰς ἀγρὸν ἢ πρὸς φίλον βαδίζοντας.* Später hat das Verbum noch eine größere Verengung erfahren und den Begriff des Umhergehens völlig abgestreift, so daß es einfach disputieren bedeutet, wie bei Diog. VII 109 *τὸ ἐρωτᾶν καὶ ἀποκρίνασθαι καὶ περιπατεῖν* aus der Lehre des Stoikers Zenon, vgl. Frg.

Digitized by Google

nur noch von denen aussage, die in den Säulenhallen auf und ab gehen, nicht von solchen, die aufs Land oder zu einem Freunde sich begeben. Hat also das *περιπατεῖν* zur Wesensart aller Philosophen gehört, so ist die Annahme unzulässig, daß diese Gewohnheit des Aristoteles seiner Schule den Namen gegeben hat.

Dazu kommt noch eine andere Überlegung. Die Anhänger der aristotelischen Philosophie heißen bekanntlich nicht nur *Περιπατητικοί*, sondern auch *οἱ ἀπὸ (ἐκ) τοῦ Περιπάτου*[1]). Die Form des Ausdrucks wie die Analogie von *οἱ ἀπὸ (ἐκ) τῆς Ἀκαδημείας, Στοᾶς* beweisen, daß unter *Περίπατος* etwas Räumliches, sei es ein Ort oder ein Bauwerk, zu verstehen ist. Das Wort hat ja eine ganz merkwürdige Bedeutungsentwicklung durchgemacht. Es bezeichnet zunächst das Umhergehen, das Lustwandeln, dann den Ort des Lustwandelns, den Laubengang im Garten oder die Säulenhalle eines Gymnasiums oder eines anderen Gebäudes, wo man plaudernd auf und ab ging, drittens das bei solcher Gelegenheit geführte Gespräch, insbesondere die Unterhaltung über wissenschaftliche Fragen, gleichbedeutend mit *διατριβή*, weiter allgemein die Erörterung, den Vortrag oder die Vorlesung. Und diese Bedeutung hat solches Übergewicht bekommen, daß Hesychius sie in der Erklärung voranstellt: *περίπατοι· αἱ ἱστορίαι καὶ οἱ λόγοι ἢ τόποι διακινήσεων*. Daraus entwickelt sich der Gebrauch des Wortes im Sinne einer philosophischen Schule. Im Acad. phil. Index Herc. col. VI 39 (p. 38 Mekler) lesen wir *Σπεύσιππος κατέστρεψέν τε ἔτη*

Stoic. III 135, 14. Noch deutlicher bei Philostratos im Leben des Apollonios von Tyana p. 21 Ol.: *οὐδὲ εἰρωνευομένου τις ἤκουσεν (αὐτοῦ) ἢ περιπατοῦντος εἰς τοὺς ἀκροωμένους, ἀλλ' ὥσπερ ἐκ τρίποδος ἔλεγε* (*nec dissimulatione utentem quisquam audivit nec cum auditoribus altercantem, sed velut ex tripode aiebat*) oder p. 302 *καὶ ἄλλως ἄτοπον περιπατεῖν ἐς ἀνθρώπους ἀθύμως ἔχοντας* (*atque omnino ineptum est cum viris, qui animum abiecere, dissertare*). Dementsprechend hat sich auch die Bedeutung von *περιπάτησις* bei der Stoikern mit der Zeit vergeistigt. So heißt es: *καὶ ἀεὶ μὲν παρόντα (ἀγαθὰ) αἱ ἀρεταί, οὐκ ἀεὶ δὲ οἷον χαρά, περιπάτησις* (Frg. Stoic. III 24, 41), *φρονίμη περιπάτησις τελικὸν μόνον ἀγαθόν* (III 25, 27), *φρονίμη περιπάτησις οὔτε πᾶσι τοῖς φρονίμοις ὑπάρχει οὔτε ἀεί* (III 25, 2).

1) Bei Luc. Pisc. c. 43, Plut. Mor. p. 1131 F, Sextus an mehreren Stellen, Porph. Isag. 21, Simpl. in Cat. 242, 15 308, 11 in Phys. 579, 28 923, 3 (*οἱ ἐκ Π.*). Nur bei Strabo (XIII p. 609. 618. XVII p. 790) *οἱ ἐκ τῶν περιπάτων.*

Digitized by Google

κατασχὼν ὀκτὼ τὸν περίπατον und col. VII 6 (p. 39 M.) ὁ μὲν οὖν Ἡρακλείδης ἀπῆρεν εἰς τὸν Πόντον, ὁ δὲ Μενέδημος ἕτερον περίπατον καὶ διατριβὴν κατεσκευάσατο. Und der schmähsüchtige Epikur erzählte [1]), Aristoteles habe nach einer wilddurchtobten Jugend endlich in der Akademie Zuflucht gefunden ἀναπεπταμένου τοῦ Πλάτωνος περιπάτου πᾶσιν. Später aber wurde der Ausdruck ausschließlich von der aristotelischen Schule verstanden, und wir müssen uns fragen, wie diese Verengung des Begriffs zu erklären ist. Aristoteles selbst ist rechtlich Mitglied der Akademie geblieben, auch als er im Gymnasium Lykeion einen eigenen Schülerkreis um sich sammelte [2]). Da er als Metöke in Athen nicht in der Lage war, Grundbesitz zu erwerben, so konnte er auch nicht einen θίασος d. h. eine Kultgemeinschaft gründen, und hat seine großen Büchersammlungen und sonstigen Lehrmittel wahrscheinlich im Lykeion oder in Mietshäusern untergebracht [3]).

Erst seinem Nachfolger Theophrast gelang es, obwohl er ebenfalls Metöke war, mit Hilfe des Demetrios von Phaleron ein eigenes Gartengrundstück zu erwerben [4]). Damit war ihm die Möglichkeit gegeben, nach dem Muster der Akademie, einen neuen θίασος zur Verehrung der Musen ins Leben zu rufen. Dem Gemeinschaftsleben dienten die in Theophrasts Testament genannten Baulichkeiten auf und an dem Garten, das Musenheiligtum mit den beiden Säulengängen, der Altar, der Peripatos und die Wohnhäuser [5]). Der

1) Aristokles bei Eus. praep. ev. XV 2, 1.

2) Das hat v. Wilamowitz (Ant. v. Kar. p. 284) festgestellt.

3) Trotz Zellers Widerspruch ist die von Zumpt ausgesprochene Vermutung, daß Aristoteles schon auf dem von Theophrast erworbenen Garten seine Lehrmittel geborgen und die Vorlesungen gehalten habe, neuerdings von Gercke (Realenzykl. II 1017 f.) und von Jäger (Arist. 335) wieder angenommen worden. Allein dieser Ansicht widerspricht der Ausdruck bei Diog. V 39 λέγεται δ'αὐτὸν καὶ ἴδιον κῆπον σχεῖν, wo jede Andeutung eines bestimmten Gartens fehlt, die man doch erwarten müßte, wenn in dem Garten schon Aristoteles lehrte. Noch entschiedener ist die Meinung Gerckes zurückzuweisen, daß Ar. auch die in Theophrasts Testament genannten Gebäude, das Musenheiligtum und den Peripatos, benutzt habe. Das sagt uns keine Überlieferung.

4) Diog. V 39 ff.

5) Ohne Grund sieht Gercke in dem Musenheiligtum und dem Peripatos einen geschlossenen Gebäudekomplex; denn die beiden Gebäude

Digitized by Google

Garten, der Peripatos und die Häuser werden durch letztwillige Verfügung bestimmten „Freunden“ vermacht[1]). Die Pflege des Heiligtums, des Gartens und des Peripatos wird dann noch dem treuen Freigelassenen Pompylos übertragen. Was haben wir uns unter dem Peripatos zu denken, der so bedeutungsvoll im Testament an

---

werden deutlich im Testament geschieden (54): *τὰ περὶ τὸ ἱερὸν καὶ τὸ μνημεῖον καὶ τὸν κῆπον καὶ τὸν περίπατον θεραπευόμενα συνεπιμελεῖσθαι καὶ Πομπύλον.* Die beiden Säulenhallen aber, die obere kleine und die untere große, wo die Tafeln mit den Erdkarten standen, gehörten zum Heiligtum, wo natürlich sich keine Zimmer befanden. Die V 52 erwähnten *οἰκίαι* sind lediglich Wohnhäuser gewesen, und Bruns ist im Irrtum, wenn er S. 34 meint, daß darunter auch das Museion und die Hallen zu verstehen seien, da sonst über diese nicht verfügt wäre. Das Heiligtum mit den Hallen gehörte den Musen und konnte nicht vererbt werden. Nur für die Aufsicht und Pflege war zu sorgen, was ja auch geschieht.

1) Über die *φίλοι* vgl. v. Wilamowitz, Ant. v. Kar. 268. Die Mitglieder der Schule zerfielen in 2 Klassen, die *πρεσβύτεροι* (*φίλοι*, *ἑταῖροι*) und die *νεανίσκοι*. Die ersteren unterstützten den Schulleiter in den Verwaltungsgeschäften und durch Lehrvorträge, die *νεανίσκοι* zahlten einen monatlichen Beitrag. Bezüglich dieses Beitrags möchte ich noch auf Eth. Nik. IX 1. 1164 a 32 hinweisen, woraus hervorgeht, daß unter Aristoteles die Höhe desselben noch nicht festgesetzt, sondern ihre Fixierung dem einzelnen Mitglied überlassen wurde. Aristoteles sagt nämlich inbetreff der Vergütung von Leistungen „Wenn aber keine Vereinbarung über den Preis der Leistung erfolgt ist, so haben die, welche freiwillig den Dienst leisten, keinen Vorwurf zu fürchten — dies ist die Art der auf Tugend beruhenden Freundschaft —, die Gegenleistung aber muß dem guten Willen (des Gebenden) entsprechen; so erfordert es die Freundschaft und Tugend. Dasselbe ziemt sich auch für das Verhältnis von Lehrern und Schülern der Philosophie. Denn der Wert läßt sich nicht nach Geld bestimmen, und eine gleichwertige Vergütung dürfte es kaum geben, vielmehr muß es genügen, wenn einer das, was ihm möglich ist, leistet, wie gegenüber den Göttern und Eltern.“ Da in diesen Worten Aristoteles vom Schüler eine seiner wirtschaftlichen Lage entsprechende Gegenleistung verlangt, so geht Zeller (I 2 S. 1081) zu weit, wenn er auf Grund dieser Stelle sagt: „Das Verhältnis des Lehrers zum Schüler ist ihm nicht eine Geschäftsverbindung, sondern ein sittliches, auf Achtung gegründetes Freundschaftsverhältnis. Das Verdienst des Lehrers läßt sich mit Geld gar nicht aufwiegen, sondern nur mit einer Dankbarkeit ähnlicher Art erwidern, wie wir sie gegen Eltern und Götter empfinden.“ Tatsächlich denkt Aristoteles auch an eine materielle Gegenleistung, aber in den Grenzen der Möglichkeit.

Digitized by Google

zwei Stellen genannt wird? Bruns[1]) wußte damit nichts Rechtes anzufangen, v. Wilamowitz[2]) bemerkt treffend, daß dieser Bau wohl zur Schulbezeichnung geführt hat, obwohl weder der Name noch die Sache bezeichnend ist. Da der Kultverein zur Pflege der Wissenschaften gegründet worden ist, so scheint es nicht zweifelhaft, daß der Peripatos das große Schulgebäude war, das den Zwecken des Unterrichts sowie der wissenschaftlichen Forschung diente, eine Heimstätte gemeinschaftlicher Wissenschaftspflege. Aus der großen Anzahl der Schüler, die wahrscheinlich schon unter Aristoteles, sicher unter Theophrast der Schule zuströmten[3]), dürfen wir schließen, daß es ein umfangreicher Bau gewesen ist mit großen Vortragssälen und Säulenhallen. Die Bedeutung des Gebäudes, das den Mittelpunkt des ganzen Schulbetriebes bildete, hat mit der Zeit bewirkt, daß wie bei den Propyläen der Akropolis aus dem nomen appellativum ein nomen proprium wurde und mit dem Wort *περίπατος* sich die Vorstellung der Lehranstalt, in der die aristotelische Philosophie ihre Pflege fand, aufs engste verknüpfte. Schließlich wurde die hier vorgetragene Lehre selbst *ὁ Περίπατος* genannt[4]), wie die platonische Lehre kurz mit *ἡ Ἀκαδήμεια*, die stoische mit *ἡ Στοά* bezeichnet wurde. Dürfen wir nun aber die Analogie in der Benennung der drei Philosophenschulen weiter verfolgen und annehmen, daß wie *οἱ Ἀκαδημαϊκοί* (*Ἀκαδημικοί*) für *οἱ ἀπὸ τῆς Ἀκαδημείας* (*Ἀκαδημίας*), *οἱ Στωικοί* für *οἱ ἀπὸ τῆς Στοᾶς*, so auch das bequemere *Περιπατητικοί* für *οἱ ἀπὸ τοῦ Περιπάτου* eingetreten ist? Oder haben die beiden Bezeichnungen, die in der Form so ähnlich sind, in der Sache einen ganz verschiedenen Ursprung? Zur Entscheidung dieser Frage gibt uns die oben erwähnte Stelle bei Gellius einen bedeutsamen Fingerzeig. Wenn Gellius zu der Mitteilung über den *ἑωθινός* und *δειλινὸς περίπατος* des Aristoteles die Erklärung hinzufügt *utroque enim tempore ambulans disserebat*, so ist klar, daß er das Wort *περίπατος* in der ursprünglichen Bedeutung als Spaziergang auf-

1) Die Testamente der griech. Philosophen S. 24.

2) a. a. O. S. 267.

3) Diog. V 37.

4) Vgl. Plut. Mor. 734 F *ὁ δὲ Φαβωρῖνος αὐτὸς τὰ μὲν ἄλλα δαιμονιώτατος Ἀριστοτέλους ἐραστής ἐστι καὶ τῷ Περιπάτῳ νέμει μερίδα τοῦ πιθανοῦ πλείστην.* Simpl. in Cat. 82, 6 *καὶ ἴσως οἰκεῖον τοῦτο τῷ Περιπάτῳ.* Phys. 601, 20 *ὁ Περίπατος ἅπας.*

Digitized by Google

faßte, während es in dieser Verbindung schon Vortrag oder Vorlesung heißt. Ebenso haben die Urheber des Namens Peripatetiker in der Bezeichnung *οἱ ἀπὸ τοῦ περιπάτου* das Wort noch in dem alten Sinne als Spaziergang verstanden, während es in dieser Verbindung die Pflegstätte der aristotelischen Philosophie bedeutet, und haben die handlichere Form *οἱ περιπατητικοί* für das unbequeme *οἱ ἀπὸ τοῦ περιπάτου* gesetzt. An dies Mißverständnis knüpfte sich dann die Legende von dem ambulatorischen Unterricht des Aristoteles, die trotz ihrer schwachen Stützen ein merkwürdig zähes Leben gehabt hat.

Berlin. ADOLF BUSSE.

Digitized by Google

MISZELLEN.

EINE POLITISCHE SCHRIFT DES REDNERS ANTIPHON AUS RHAMNUS.

Es kann keinem ernstlichen Zweifel unterliegen, daß die neuen Fragmente des Sophisten Antiphon ausgesprochen anarchistisch sind, erst recht aber vom Standpunkt der antiken Terminologie. Die Aufforderung, die Gesetze des Staates nur in Gegenwart von Zeugen hochzuhalten (A 1 $_{17}$), den Eltern, wenn sie schlechte Menschen sind, nicht behilflich zu sein (A 5 $_5$ ein Angriff auf den heiligsten aller *νόμοι ἄγραφοι*), die Propaganda gleicher Rechte für Vornehme und Plebejer, Hellenen und Barbaren (B 2 $_{1-35}$; diese Gliederung war ja bekanntlich einer der Grundpfeiler der antiken gesellschaftlichen Ordnung), die Verwerfung der Tätigkeit eines Richters, eines Geschworenen, eines Zeugen oder eines öffentlichen Anklägers als ungerecht (1797 2 $_{25-30}$), obwohl ein Athener zu dieser Tätigkeit vom Gesetz gezwungen war — das alles konnte ein Grieche keineswegs anders als *ἀναρχία* nennen. Und gleichzeitig gibt es unter den Fragmenten des Antiphon eines (61 Diels), in welchem gelesen wird: *ἀναρχίας δ' οὐδὲν κάκιον ἀνθρώποις* und wo der Autor die althergebrachte Ordnung (*οἱ πρόσθεν ἄνθρωποι*) preist. Wie konnte ein und derselbe Mann so entgegengesetzte Grundsätze predigen? Der Widerspruch ist so groß, daß Ad. Menzel[1]) sogar die Autorschaft des neuen Fragmentes anzweifelt[2]).

1) Kallikles, Wien 1922, S. 59. 96.

2) Der Versuch E. Bignones (Nuova Rivista Storica I 1917, S. 460 ff., Rivista di Filol. N. S. I 1923, S. 145 ff. 309 ff.), diese Kluft zu überbrücken, scheint mir trotz E. Howalds Rezension (Bursians Jahresb. 197 B, 49. Jahrg. 1923, S. 191) mißlungen. Stenzel (R.-E., Suppl.-B. IV, Stuttgart 1924, Sp. 33) hat die so wichtigen Fgm. 60 und 61 ganz außer acht gelassen. Vgl. A. Körte, Arch. f. Pap. VII 1923, S. 154. Auch die Erörterungen Fr. Altheims „Staat und Individuum bei Antiphon, dem Sophisten" (Klio XX, 1926, 257 ff.) leuchten mir gar nicht ein. Unter anderem

Digitized by Google

Beachten wir nun aber, daß die beiden hier in Betracht kommenden Fragmente — 60 und 61 Diels — bei Stobaeus II 31, 39—40 nur mit dem Lemma *Ἀντιφῶντος* (bezw. *τοῦ αὐτοῦ*) ohne Hinweis auf eine bestimmte Schrift angeführt sind, so fällt der Widerspruch von selbst. Nach den glänzenden und eingehenden Beweisführungen Bignones[1]) vermag m. E. niemand an der Identifizierung des Sophisten mit dem Redner mehr festzuhalten. Somit hindert uns auch nichts, frg. 60 und 61 nicht dem Sophisten, sondern dem Redner zuzuschreiben.

Dagegen scheint es freilich zu sprechen, daß die Fragmente doch augenscheinlich nicht einer Gerichtsrede, sondern einem theoretischen politischen Traktat entlehnt sind. Hat der Redner auch solche politische Werke geschrieben?

Ich könnte mich mit einem kurzen Hinweis auf ein altes prächtiges Kleinkunstwerk Wilamowitz' begnügen — auf seinen Artikel „Antiphontis Atheniensis *Πολιτικός* liber" (i. d. Z. XI 1876, S. 295 ff.),

---

interpretiert er das Fr. 61 folgendermaßen: „Für die ‚früheren' Menschen hatte das Gesetz genügt ... Der frühere Mensch mochte des Gesetzes bedurft haben, der ‚moderne' Mensch fühlt sich ihm nicht mehr unterworfen." Doch, glaube ich, wird jedermann mir zustimmen, daß so etwas aus unserem Bruchstück keineswegs herauszulesen ist: *ἀναρχίας οὐδὲν κάκιον ἀνθρώποις* ist ein allgemeines Urteil, das unmöglich nur die Sachlage der Vergangenheit klarzumachen bezwecken kann, und *ταῦτα γιγνώσκοντες* ist nur ein erbauliches Beispiel dafür. Die ganz unzweideutige Stelle (A 4, 1—8): *τὰ δὲ ξυμφέροντα τὰ μὲν ὑπὸ τῶν νόμων κείμενα* (d. h. das was *ὑπὸ τῶν νόμων* als nützlich hingestellt wird) *δεσμὰ τῆς φύσεώς ἐστι, τὰ δ' ὑπὸ τῆς φύσεως ἐλεύθερα* erhält bei Altheim folgende Interpretation: „Was wollen diese Gesetze? Sie enthalten ein *ξυμφέρον*, denn nur so kann von *ξυμφέροντα τὰ ὑπὸ τῶν νόμων κείμενα* ... gesprochen werden. Damit befindet sich Antiphon ... in Übereinstimmung mit ... dem Lobredner der *εὐνομίη*, dem sog. *Anonymus Jamblichi*". Eine Polemik hiergegen ist, glaube ich, überflüssig. Auch viele andere Beweise Altheims sind von derselben Art; doch sind seine Ausführungen über die Selbsthilfe bei Antiphon und Demokrit gut begründet und von großem wissenschaftlichen Wert.

1) Antifonte oratore ed Antifonte sofista, Rendiconti del Reale Ist. Lomb. di scienze e lettere 52, 1919, S. 564 ff., Studi stilistici su Antifonte oratore ed Antifonte sofista, ibid. S. 755 ff. Vgl. die Rezension von Howald, l. c. und meine Notiz „Ein orthographisches Kriterium zur Unterscheidung des Redners und des Sophisten Antiphon", wo ich von der Schreibweise (*-σσ-, συν-* bei dem Redner, *-ττ-, ξυν-* bei dem Sophisten) ausgehe (Riv. di Filol., N. S. IV 1926).

Digitized by Google

wenn nur diese Abhandlung in der Antiphonliteratur genügend geschätzt würde. Doch leider, obwohl die Thesen Wilamowitz' niemals und von niemandem ernstlich widerlegt wurden[1]), hat sie meines Wissens nichtsdestoweniger niemand angenommen. Trotzdem leuchten mir Wilamowitz' Beweise völlig ein, und ich glaube, daß die von ihm hier angewandte „Methode der seltenen Wörter" immer bessere und festere Resultate geben muß, als allgemeine politisch-philosophische oder stilkritische Erwägungen, die uns bei der Interpretation der Fragmente nur zu häufig im Stich lassen. Seine Thesen, daß erstens *Ἀλκιβιάδου λοιδορίαι* und *Πολιτικός* eine und dieselbe Schrift war, und zweitens, daß die Schrift vom Redner verfaßt wurde, halte ich für endgültig bewiesen; die Begründung bitte ich den Leser in dem soeben genannten Aufsatz Wilamowitz' zu suchen.

Nur den Titel der Schrift (*Πολιτικός*) hat Wilamowitz nicht überzeugend genug erklärt. *„Antiphon"*, sagt er (S. 289), *„aptissime ita vocavit orationem, qua potentiam luxuriosi hominis, quam rei publicae funestam rebatur, impugnabat"*. Doch darf unter dem *Πολιτικός* am ehesten eine theoretische Schrift, die allgemeine politische Fragen behandelt, schwerlich aber eine persönliche Invektive, selbst von großer politischer Bedeutung, verstanden werden. Deshalb glaube ich, daß dem gegen Alkibiades gerichteten Werke eine ziemlich umfangreiche Einleitung allgemeinen Inhalts beigegeben war, worauf Antiphon den Alkibiades selbst als ein überzeugendes Beispiel zur Illustrierung der in der Einleitung ausgeführten allgemeinen Grundsätze hinstellte. Dieser theoretischen Einleitung werden auch die Frg. 60 und 61 Diels am bequemsten zuzuweisen sein, denn es ergibt sich dadurch eine Deklaration, die von bitterstem Ingrimm gegen die herrschende demokratische Zügellosigkeit erfüllt ist und somit als Ausspruch des gepriesenen Hauptes der athenischen Oligarchie zur Zeit des Alkibiades bestens am Platz wäre.

In der Tat liest man im Frg. 61 das Wort *ἀναρχία* im engsten Zusammenhang mit *τὸ τοὺς παῖδας ἄρχεσθαι καὶ τὸ κελευόμενον ποιεῖν*, und gerade aus dem Politikos bezw. aus den *Ἀλκι-*

1) Man muß gewiß E. Drerup (Fleckeisens Jahrb. f. cl. Phil., 27 Suppl.-B., 1902, S. 302) darin zustimmen, daß „die Einwände von Blaß wertlos sind". Doch auch seine eigene kurze Anmerkung, „daß Wilamowitz durch seine scharfsinnige Beweisführung mehr blendet als überzeugt", ist schwerlich ernstliche Kritik.

Digitized by Google

βιάδου λοιδορίαι sind uns die Ausdrücke *ἀπειθαρχία* (fr. 72D, Antiatt. Bekk. An. 78, 20 *ἀπειθαρχία· Ἀντιφῶν Πολιτικῷ*), *παρανομία* und *ἀκολασία* (fr. 67 Blaß; Ath. XII p. 525B: *Ἀντιφῶν ἐν ταῖς κατ' Ἀλκιβιάδου λοιδορίαις*) bezeugt.

Hiernach können wir etwa folgende Rekonstruktion von *Πολιτικὸς ἢ Ἀλιβιάδου λοιδορίαι* vorschlagen: In der Einleitung bot Antiphon einen Gemeinplatz der oligarchischen Literatur — eine Vergleichung der „guten alten Zeit", da die ehrenwerten *οἱ πρόσθεν ἄνθρωποι* lebten, und der alten Kinderzucht, die wir uns nach dem spartanischen Muster vorzustellen haben, mit der heutigen trüben Zeit der allgemeinen Zügellosigkeit. Gerade wie der konservative *Δίκαιος Λόγος* bei Aristophanes, sucht der Redner die Ursache der jetzigen Übelstände in dem Verfall der alten richtigen Kindererziehung, die er für die Hauptursache der ehemaligen Blüte Athens hält: *πρῶτον, οἶμαι, τῶν ἐν ἀνθρώποις ἐστὶ παίδευσις. ὅταν γάρ τις πράγματος κἂν ὁτουοῦν τὴν ἀρχὴν ὀρθῶς ποιήσηται, εἰκὸς καὶ τὴν τελευτὴν ὀρθῶς γίγνεσθαι. καὶ γὰρ τῇ γῇ οἷον ἄν τις τὸ σπέρμα ἐναρόσῃ, τοιαῦτα καὶ τὰ ἔκφορα δεῖ προσδοκᾶν· καὶ ἐν νέῳ σώματι ὅταν τις τὴν παίδευσιν γενναίαν ἐναρόσῃ, ζῇ τοῦτο καὶ θάλλει διὰ παντὸς τοῦ βίου, καὶ αὐτὸ οὔτε ὄμβρος οὔτε ἀνομβρία ἀφαιρεῖται* (fr. 60D). Jetzt aber, so möchte ich den Pamphletisten fortfahren lassen, ist diese alte Kinderzucht, gleich so mancher andern heilbringenden Väterinstitution, zugrunde gegangen: die Kinder werden in *ἀπειθαρχία* (fr. 72 D=122 Blaß) auferzogen; deshalb sind jetzt die Athener, deren Ruhm ehemals bis in den Himmel stieg, für die Größe ihres Staates völlig gleichgültig geworden und machen ihn zum Gegenstand der Schande und des Schimpfes im Auslande. So entsteht aus der *ἀπειθαρχία* und *ἀκολασία* der Kinder die *ἀναρχία* unter den Erwachsenen: *ἀναρχίας δ' οὐδὲν κάκιον ἀνθρώποις. ταῦτα γιγνώσκοντες οἱ πρόσθεν ἄνθρωποι ἀπὸ τῆς ἀρχῆς εἴθιζον τοὺς παῖδας ἄρχεσθαι καὶ τὸ κελευόμενον ποιεῖν ἵνα μὴ ἐξανδρούμενοι εἰς μεγάλην μεταβολὴν ἰόντες ἐκπλήσσοιντο* (fr. 61D).

Nach diesem feierlichen Prooemium ging wohl Antiphon zum unmittelbaren Gegenstand seines *λόγος*, zum Alkibiades über, den er als bestes Beispiel und als beste Illustration des in der Einleitung Gesagten darstellen wollte, denn Alkibiades, *ὁ λέοντος σκύμνος*, war ja der glänzendste und gleichzeitig auch der verdorbenste und gefährlichste unter denen, die, nach der Meinung

Digitized by Google

der Partei des Autors, Athen zugrunde richteten. Auch an diesem Beispiel will er dieselbe These beweisen — daß schlechte Erziehung die Wurzel alles Übels ist. Alkibiades stammte eben aus vornehmem Hause und war von Kindheit an *εὐσύμβολος*[1]); ungeachtet dieser guten Vorbedingungen ist er aber zum Unglück und zum Schrecken seines Staates geworden. Die Ursache davon kann augenscheinlich nur in der schlechten Erziehung liegen. Das Kind war in der Tat in größter *ἀκολασία* und *ἀπειθαρχία*, in der Gesellschaft durchaus verdorbener Kameraden und Liebhaber, wie z. B. eines gewissen Demokrates, auferzogen. Aber es ist doch allgemein bekannt, daß *οἵῳ τις ἂν τὸ πλεῖστον τῆς ἡμέρας συνῇ, τοιοῦτον ἀνάγκη γενέσθαι καὶ αὐτὸν τοὺς τρόπους* (fr. 62 D). Daher ist auch Alkibiades, nachdem er mit schlechten Kameraden umgegangen war, innerlich verdorben worden: ⟨*ἔτι*⟩ *παῖς ὢν ἐκ τῆς οἰκίας ἀπέδρα πρὸς Δημοκράτη τινὰ τῶν ἐραστῶν* usw. (frg. 66 Blaß).

Daß eines der übrigen Fragmente eine Anrufung an Alkibiades darstellt und in zweiter Person gefaßt ist, kann nicht als Argument gegen die von Wilamowitz vorgenommene Identifizierung von *Πολιτικός* und *Ἀλκ. λοιδ.* und gegen die Zuweisung der fr. 60. 61 D an diesen Logos ins Feld geführt werden, denn auch das Fr. 66 Bl., welches von Plutarch ausdrücklich als den *λοιδορίαι* angehörend bezeichnet wird, ist in dritter Person gefaßt. Die rhetorischen Fragen, unmittelbar an Alkibiades gerichtet, inmitten der Erzählung in der dritten Person waren demnach stilistische Eigentümlichkeit dieses Logos.

Somit wandte sich Antiphon, nachdem er die traurige Kindheit des Alkibiades einer öffentlichen Durchmusterung ausgesetzt hatte, unmittelbar zu ihm, beispielsweise folgendermaßen: Wenn du ein solcher warst, Alkibiades, in deiner Kindheit, was ist denn von dir jetzt, da du groß geworden bist, zu erwarten? Hierzu gehört die Stelle fr. 67 Blaß: *ἐπειδὴ ἐδοκιμάσθης* usw., wo es sich um die *ἀκολασία* und *παρανομία* des Alkibiades handelt; in diesem Zusammenhang wurde wohl auch erzählt, wie Alkibiades infolge gewisser unsauberer Affären *ἡμιολιασμοῦ . . . διπλασιασμοῦ* (vielleicht mehrfach) verurteilt wurde (fr. 75 D = 124 Blaß); hierzu werden bestens auch die Frg. 73. 76. 77 Diels passen, die Wilamowitz

1) Fr. 74 D: Harp. *ἀντὶ τοῦ ῥᾳδίως καὶ εὖ συμβάλλων, τουτέστιν ἀγαθὸς συμβάλλειν. Ἀντιφῶν Πολιτικῷ.*

Digitized by Google

als Hauptstützen für seine Identifizierung von *Πολιτικός* und *Ἀλκιβιάδου λοιδορίαι* dienten.

Die Fragmente, welche sich im Nachlaß des Sophisten als unauflösbare *crux interpretum* erwiesen, passen somit ganz gut in eines der Werke des reaktionären Redners. Wenn wir noch hinzufügen, daß sich in der Tradition keine Anhaltspunkte dafür finden, um die Fr. 60 und 61 eher dem Sophisten als dem Redner zuzuschreiben, so wird unsere Zuweisung vielleicht noch überzeugender.

Petersburg. S. LURIA.

EURIPIDES ODER MENANDER?

While expressing my great satisfaction that so high an authority as Körte has accepted and reinforced (in Hermes LXI [1926] 134 ff.) my arguments (Class. Rev. XXXVI [1922] 106 ff.) for the Menandrian authorship of the Didot rhesis, I shall be most grateful if I may be allowed to say a few words in defence of my further attribution of it to the Epitrepontes.

First, with regard to the absence of reference in the extant portions of the Epitrepontes to Pamphile's remarriage. In addition to the passage which I had quoted (p. 109, 1) from Demosthenes XLI 4, I can point to two (but only two) passages in Terence's Hecyra, a play notoriously indebted to the Epitrepontes, which confirm my suggestion that such remarriage would be taken for granted. In ll. 490 ff. Philumena's husband says

> Illique exopto ut relicuam uitam exigat
> cum eo uiro, qui me sit fortunatior,
> quandoquidem illam a me distrahit necessitas.

In ll. 508 ff. her father says

> deliberet renuntietque hodie mihi
> uelitne an non, ut alii, si huic non est, siet.

Secondly, with regard to the husband's impoverishment. The language of the rhesis does not seem to me to prove that the speaker's husband is r e a l l y ruined. The passage on which Körte relies (ll. 19 ff.) runs thus: I substitute a colon for Körte's comma at the end of the first line.

Digitized by Google

ἀλλ' ἔστ' ἐμοὶ μὲν χρηστός, ἠπόρηκε δέ,
σὺ δ' ἀνδρί μ', ὡς φής, ἐγδίδως νῦν πλουσίῳ,
ἵνα μὴ καταζῶ τὸν βίον λυπουμένη.

I take *ἀλλά* and *ὡς φής* to mark the passage as a virtual quotation from her father's speech: as I paraphrased the lines in my article (p. 108): "'Kind or unkind' the father has said 'he is a ruined man, and I propose to remarry you to a rich one'". It would be difficult for an Athenian wife to deny with confidence so positive a statement about her husband's financial position, and she wisely prefers to combat the inference drawn from the alleged fact. The assertion may well have been no less exaggerated than Smikrines' rhetorical *οὔκουν ἀπόλωλεν οὗτος ὁμολογουμένως;* (ll. 445 ff. Leeuwen), which looks like a blustering repetition of an earlier statement. Körte quotes ll. 631 ff.

ἀλλ' ἢ περιμένω καταφαγεῖν τὴν προῖκά μου
τὸν χρηστὸν αὐτῆς ἄνδρα καὶ λόγους λέγω
περὶ τῶν ἐμαυτοῦ;

with the comment (p. 154) „Bisher ist also die Mitgift noch nicht aufgezehrt, er will nur nicht warten, bis es so weit kommt". But, as *μου* and *τῶν ἐμαυτοῦ* sufficiently show, Smikrines rightly regards the dowry as forming no part of Charisius' own property: if that is his only resource, he may fairly be called a ruined man. There is no hint in the rhesis that the husband has broken the law by dissipating his wife's dowry.

Thirdly, with regard to the speaker's denial of her husband's unkindness. Pamphile's position is one of peculiar difficulty. She knows (though her father does not) that she deceived her husband by concealing her pregnancy and the birth of her child, and she must at least suspect that his desertion of her is due to his discovery of her deceit. She may well have shrunk from blaming him even for his recognition of Habrotonon's child, and may have refused to admit that his conduct had weakened his claims to her loyalty and love. The language of this part of the rhesis suggests that the speaker is embarrassed.

Two further points: Milne's suggestion, in Class. Rev. XXXIX (1925) p. 117, is, I think, slightly misunderstood by Körte. Milne suggests that the scribe misread as *Σμοδρεγάτης* an ill-written *Ἐπιτρέποντες* on another papyrus, not that he wrote one, intending

Digitized by Google

the other, as Körte implies (p. 155). Wilcken's new reading *Σποδρεγάτης* is favourable to this view, which seems to me more attractive than Körte's *σφοδριάτης* = *σφοδρότης*. It is true that Körte is confident that Ptolemaios (the writer of b) had no model but a, and that the boy Apollonios (the writer of *Σποδρεγάτης*) wrote only from memory (p. 152): but neither conclusion is certain. The evidence for the first point is that Ptolemaios ignores the correction of *ταύτην* to *ταῦτ' αὐτήν* in l. 16 of a: but this may mean that the common original had *ταύτην*, which was corrected by the educated writer of a, but not by Ptolemaios. The verso of a sheet is the most awkward place imaginable for copying the contents of the recto, and Weil regarded direct copying as almost impossible. If there was a separate original, it may well have contained the subscription *Εὐριπίδης Ἐπιτρέποντες*, and Apollonios may have exercised himself by attempting to copy it at the foot of a.

Lastly, Körte accuses me (p. 140, 3) of wrongly finding an anapaest in l. 57 of Damoxenos' *Σύντροφοι*. The line begins *ταῦτα προσάγω*, and I quoted these words (p. 107, 3) simply as "a lapse from tragic metrical standards". I referred to the inadmissible break after the second syllable of the opening dactyl.

Trinity College, Cambridge. D. S. ROBERTSON.

NACHTRAG.

Wir haben Robertsons vorstehende Ausführungen gern zum Abdruck gebracht, aber ich muß bekennen, daß er mich von der Zugehörigkeit der *ῥῆσις* zu den Epitrepontes nicht überzeugt hat. Nach wie vor bin ich der Ansicht, daß sie ein durchaus ungetrübtes Verhältnis der beiden Ehegatten voraussetzt, und daß Pamphile ein solches ihrem Vater nicht vortäuschen kann, auch wenn sie die eigene Schuld gegen ihren Mann noch so lebhaft empfindet.

Ich benutze die Gelegenheit, eine durchaus befriedigende Erklärung der rätselhaften Bemerkung des jungen Apollonios *Εὐριπίδης σποδεγρατης* mitzuteilen, die ich Ludwig Radermacher verdanke: *σποδεγρατης* ist *σπουδεργάτης*[1]). Die Schreibung *o* für *ου* wird

1) Daß die zweite Hälfte *εργατης* sei, hat auch R. Holland gesehen und mir freundlichst mitgeteilt.

Digitized by Google

von Mayser, Grammatik der griech. Pap. aus der Ptolemäerzeit, § 18 S. 116 durch zahlreiche Beispiele aus ptolemäischen Papyri belegt, *σποδήν* für *σπουδήν* findet sich Leid. Urk. 3, 13. Auch das Umspringen des ρ in *ἐργάτης* ist eine den Ptolemäerpapyri geläufige Erscheinung, ich führe aus den von Mayser a. a. O. § 42 S. 189 mitgeteilten Beispielen an *προθμίδων* statt *πορθμίδων* Petr. III 37 b verso col. 3, 14 und *τύργη* statt *τρύγη* Tebt. I 120, 8.

Nun ist freilich das Wort *σπουδεργάτης* bisher nicht bezeugt, aber es ist doch verständlich, und wenigstens *σπούδεργος* findet sich bei Anna Comnena Alex. XV 7 (p. 483 C). Dann bedeutet also Apollonios' Notiz etwa „Euripides ist ein wackerer Arbeiter", sie ist der Ausfluß seiner Bewunderung für die *ῥῆσις*, die der unbekannte Freund den Brüdern als Verse des Euripides auf das schöne große Papyrusblatt geschrieben hatte. Damit ist wohl Milnes Annahme, die Robertson verteidigt (oben S. 349 f.), *σποδρεγάτης* sei aus *Ἐπιτρέποντες* verlesen, endgültig erledigt.

Zum Schluß möchte ich noch einmal bemerken, daß man schriftliche Vorlagen bei der Entstehung der mannigfachen Exzerpte des Didot-Papyrus überhaupt nicht voraussetzen darf. Sowohl die irrtümliche Zuweisung der *ῥῆσις* an Euripides wie die maßlose Verwahrlosung der von Apollonios aufgeschriebenen Dichterstellen (s. o. S. 134 f. und 152) schließen die Benutzung von Handschriften der zitierten Dichter aus, auch keine Anthologie konnte Stellen aus Euripides' Medeia und Aischylos' Karern mitten im Satze beginnen und abbrechen lassen. Mir scheint die Entstehung der krausen Sammlung der Dichterstellen nur verständlich, wenn die Schreiber sich ausschließlich auf ihr Gedächtnis verließen. Dies war bei dem ersten Schreiber der *ῥῆσις* erfreulich treu, nur den Verfassernamen hatte er verwechselt, bei Apollonios ließ es viel zu wünschen übrig. Daß es für Ptolemaios schwer, wenn nicht unmöglich war, die auf dem Rekto stehende *ῥῆσις* auf das Verso abzuschreiben, gebe ich Weil und Robertson (s. o. 350) durchaus zu, er wird sie auswendig gelernt und zum Erweise, daß er sie gut im Kopfe habe, auf der Rückseite wiederholt haben. So erklären sich die zahlreichen kleinen Ungenauigkeiten und orthographischen Fehler (s. S. 136 ff.), die bei unmittelbarer Benutzung irgendeiner literarischen Vorlage unverständlich wären.

Leipzig-Gohlis. ALFRED KÖRTE.

Digitized by Google

ZU SOPHOKLES AIAS 222.

Soph. Ai. 220 wird von dem Telamonier der Ausdruck *τἀνδρός* und entsprechend V. 228 *ἀνήρ* gebraucht. Dann fordert aber auch das zwischen beiden Stellen in V. 222 stehende *ἀνέρος* (so Gottfried Hermann für das überlieferte *ἀνδρός*) den Artikel, es ist also zu schreiben *οἵαν ἐδήλωσας τἀνέρος αἴθονος ἀγγελίαν*. Daß durch Zufügung des Artikels die Endsilbe von *ἐδήλωσας* gelängt und so volle Responsion mit der Gegenstrophe 245 *ὥρα τιν' ἤδη τοι κρᾶτα καλύμμασι κρυψάμενον* erzielt wird, kommt weniger in Betracht, wenn man mit Radermacher und v. Wilamowitz (Gr. Verskunst 460) *οἵαν ἐδήλωσας* ∾ *ὥρα τιν' ἤδη τοι* als selbständigen iambischen Dimeter faßt.

In der neuen Sophokles-Ausgabe der Bibliotheca Oxoniensis nimmt Pearson Lobecks Textgestaltung an, teilt nur metrisch anders ab. Beide wahren in der Strophe das überlieferte *ἀνδρός* und schreiben in der Gegenstrophe mit einigen recentiores *ὥρα τιν' ἤδη κάρα καλύμμασι*[1]). Metrisch ist an dem von Pearson in Strophe und Gegenstrophe hergestellten iambischen Trimeter wohl nichts auszusetzen, aber die Grammatik verlangt den Artikel vor *ἀνδρός*, der sich mit Pearsons Metren nicht vertragen würde.

Erfurt. L. SADÉE.

BERICHTIGUNG ZU S. 200 f.

Zu meinem Bedauern bin ich erst nachträglich durch eine Zuschrift des Herrn Th. Reinach an die Redaktion d. Z. auf das vermehrte Material der Münzen von Amisus aufmerksam geworden, das Waddington, Babelon, Th. Reinach, Recueil général des monnaies grecques d'Asie Mineure 1904, 2. Aufl. 1926 bietet, ein Werk, das mir hier leider nicht zur Hand ist. Danach beginnen die Münzen mit der Aufschrift *Ἀμισοῦ ἐλευθέρας* bereits 97/98 n. Chr. in drei verschiedenen Typen (n. 75—77) und sind als Beweis für den Abschluß des foedus mit der Stadt kurz vor dem Partherkriege nicht zu verwenden.

Graz. OTTO CUNTZ.

---

1) *ἤδη τοι* L, *τοι* fehlt im Parisinus A und bei Eustathios; welche recentiores statt *κρᾶτα* (so L, A, Eust.) *κάρα* geben, ist aus Pearsons Angaben nicht ersichtlich.

Digitized by Google

DIE SPRACHE HERAKLITS.

Geschichte der Philosophie ist im Altertum mit einem merkwürdigen Mangel an fruchtbaren Ideen getrieben worden. Aristoteles war der erste, dem die Frage nach der geschichtlichen Entwicklung des Philosophierens als solche bedeutsam war, und in der Schule des Aristoteles hat die Philosophiegeschichte dann gleich die für das spätere Altertum maßgebende Gestalt gewonnen. Dies schließt nicht aus, daß man auch gelegentlich das einmal gegebene Schema durchbrach, oder daß man sich des Schematisierens bewußt sein konnte — im großen und ganzen stand die Auffassung, die man in der Antike von der Entwicklung des griechischen Denkens hatte, durchaus unter dem Bann aristotelischer Anschauungsweise.

Wie Aristoteles alles organische Wachsen aus einer inneren Entelechie heraus zu begreifen suchte, so sah er auch in dem Sich-Entwickeln der Philosophie das allmähliche Heranreifen zu dem ihr eigenen τέλος, zur bestimmten, in ihr liegenden Vollendung, wobei sich ihm natürlich sein eigenes Denken als dieses Ziel darstellte. So überschaute Aristoteles die Geschichte der Philosophie von dem Problemkreis aus, der für ihn die Weltbetrachtung bestimmte — also aus naturwissenschaftlich-logisch geschultem Geist heraus, und die früheren Philosophen mußten als bloße Entwicklungsstufen zu diesem bestimmten τέλος der aristotelischen Philosophie erscheinen. Dadurch wurde der Eigenart der persönlichen Fragestellung Gewalt angetan. Noch stärker wirkte sich dies dadurch aus, daß die Auffassung von einer solchen Entelechie der Philosophiegeschichte den Akzent durchaus auf die Entwicklung der Probleme legte. So erschien die Philosophiegeschichte als eine Entwicklung von bestimmten Problemlösungen, z. B. von Ansichten über die ἀρχή des Seins, das Wesen der Materie usw., bei denen es auf den Philosophen, der diese Meinung geäußert hat, gar nicht ankam. — Diese Betrachtungsweise ist durchaus griechisch; sie ist tief verwurzelt in der Art, wie die Griechen die Persönlichkeit auffaßten.

Digitized by Google

Wenn wir uns also nun ein Bild von Heraklit machen wollten und dabei nur die doxographische Literatur zur Verfügung hätten, so würden wir ihn zunächst nur als einen aristotelischen Wissenschaftler primitiver Stufe kennenlernen — aber auch dabei nur von bestimmten Lehrmeinungen hören, die er über ganz bestimmte, von Aristoteles für besonders wichtig geachtete Probleme geäußert hat. Um es einmal kraß zu sagen: Wir bekämen nur trockene Antworten auf Fragen, die er nicht einmal gestellt hatte.

Aber zum Glück besitzen wir bei späteren Schriftstellern überlieferte Sätze aus der Schrift des Heraklit. Es ist ein ungeheurer Gewinn, daß wir durch diese Zitate unmittelbar an die heraklitische Prägung des Gedankens herankommen — wenn es im Einzelfall auch nicht immer leicht sein mag, das wirklich Authentische herauszuschälen. Und aus diesen Bruchstücken echter heraklitischer Sprache können wir nun unsererseits versuchen, von neuem und in anderem Sinne als die antike Doxographie uns ein Bild von Heraklits Denken zu machen. Der wesentliche Unterschied unserer Betrachtung von der antiken ist dabei der, daß wir das Denken Heraklits nicht mehr auffassen als das Denken über irgendeinen feststehenden Problemkomplex, nicht als das Umgehen, Abtasten oder mehr oder weniger gelungene Durchdringen eines von ihm unabhängigen Daseins, sondern daß wir sein Denken als eine Bewegung zu begreifen suchen, in der das Neue, das er zu sagen hat, erst entsteht — kurz, daß er nicht an etwas herumdenkt, sondern daß er wirklich etwas denkt. Und diese Denkbewegung ist uns eben in seiner Sprache gegeben.

Das erste, das wir nun aus der Sprache Heraklits lernen, ist dies, daß die Art der Problemstellung, die ihm die alte Doxographie zumutet, und die auch bis in die jüngste Zeit hinein die üblichen Darstellungen der Lehre Heraklits bestimmt hat, durchaus nicht in seiner Gedankenrichtung liegt. Heraklit galt gewöhnlich als der Philosoph, der den ewigen Wandel und die ewige Bewegung gelehrt hat. Die Doxographie hat das in den vielzitierten Satz zusammengefaßt: (A 6 D) *Ἡράκλειτος ἠρεμίαν μὲν καὶ στάσιν ἐκ τῶν ὅλων ἀνῄρει· ἔστι γὰρ τοῦτο τῶν νεκρῶν· κίνησιν δὲ τοῖς πᾶσιν ἀπεδίδου, ἀίδιον μὲν τοῖς ἀιδίοις, φθαρτὴν δὲ τοῖς φθαρτοῖς.* „Heraklit hat Ruhe und Stillstand aus dem All fortgenommen. Denn die gehört den Toten. Bewegung hat er allen Dingen gegeben, ewige den ewigen, vergängliche aber den vergänglichen."

Digitized by Google

Es ist schon auffällig, daß Heraklit selbst niemals von Bewegung spricht. Das Wort *κινεῖν*, das man doch erwarten würde bei einem, dessen Erkenntnis sich auf die Veränderung der Außenwelt richtet, fehlt bei ihm wie auch jede Ableitung von diesem Wort. Wir suchen auch vergeblich bei ihm die Worte *ἠρεμία* und *στάσις* oder *μένειν* im Sinne von beharren, verweilen — es bedeutet nur „erwarten" bei ihm. Erst recht fehlen natürlich solche Worte wie *πύκνωσις* und *ἀραίωσις*, die man lange auf Grund der stoischen Berichte für Heraklits eigene Worte gehalten hat. Überhaupt fehlen alle solchen Worte, die irgendwie in sozusagen naturwissenschaftlichem Sinne die Bewegung, Veränderung oder Ruhe der Dinge bezeichnen. Ja, selbst der berühmteste heraklitische Satz, das *πάντα ῥεῖ*, ist nicht authentisch, wie man längst erkannt hat — er umschließt vielmehr schon den Versuch, Heraklits Lehre als eine auf die nur physische Welt bezogene Theorie zu fassen und auf eine kurze Formel zu bringen, und bedeutet schon ein Mißverstehen. Schon Platon, der als Heraklits Lehre bezeichnet (Krat. 402 A) *ὅτι πάντα χωρεῖ καὶ οὐδὲν μένει*, steht ganz unter dem Eindruck dieser Heraklit-Auffassung; wir haben in dem *πάντα ῥεῖ* viel eher die Anschauungen der Herakliteer als die des echten Heraklit zu sehen [1]). Mit dieser Formel ist Heraklits Lehre zum Relativismus weiterentwickelt, der ihm selbst in Wahrheit durchaus fremd war [2]).

1) Mit dem Schlagwort *χωρεῖ δὲ πάντα* beginnt der heraklitisierende Passus in der hippokratischen Schrift *π. διαιτ.* (Diels 12 C 1). Die Art der Herakliteer können wir vortrefflich aus solchen Stücken kennenlernen: Heraklits Sätze werden immer wieder umgebogen und abgewandelt zu Aussagen über „Bewegungen".

2) Wenn Lassalle (S. 7) über die Heraklit-Deutung Schleiermachers sagt: „Schleiermacher hat sowenig wie einer seiner Vorgänger übersehen können, daß der Gedanke, aus dem Heraklit philosophiert, der des Werdens, der Bewegung ist. Aber er faßte, wie schon die Stoiker, das Werden der Vorstellung nach, als die bloße indifferente Veränderung; er faßte die Bewegung als bloße Fortbewegung, als, um ein Bild zu gebrauchen, die Bewegung der geraden Linie. Heraklit dagegen hat das Werden seinem wahrhaften Begriffe nach gehabt, als die Einheit des absoluten Gegensatzes von Sein und Nichtsein und deren Übergang ineinander" — so hat dieser Vorwurf auch heute noch seine Geltung. Lassalle versuchte nun aber von der Begrifflichkeit Hegels aus die Problematik Heraklits zu deuten. Er ist sich klar darüber, daß er von außen etwas an Heraklit heranträgt, versucht auch darzulegen, warum Heraklit diese Problematik nur in sinnlicher Form aussprechen konnte — aber diese sinnliche Form bleibt darum

Digitized by Google

Wenn wir nun einmal den Worten Heraklits genau zuhören, mit denen er vom Fluß der Dinge spricht, so wird deutlich, daß ihm die Dinge nicht eigentlich als Objekte der Erkenntnis gegeben sind, daß er ihnen überhaupt nicht gegenübersteht, daß er nicht „Gegen-Stände" beobachtet.

fr. 12. *ποταμοῖσι τοῖσιν αὐτοῖσιν ἐμβαίνουσιν ἕτερα καὶ ἕτερα ὕδατα ἐπιῤῥεῖ.*

fr. 49a. *ποταμοῖσι τοῖσιν αὐτοῖσιν ἐμβαίνομέν τε καὶ οὐκ ἐμβαίνομεν, εἶμέν τε καὶ οὐκ εἶμεν.*

Schon der Klang dieser Worte verrät, wie sie auf eine eigene ganz intensive Erfahrung zurückgehen, wie das Gefühl sich darin verdichtet hat von den immer neuen Wassermengen, die die Haut des Badenden streifen[1]). Nicht ein kühler Beobachter hat diese Bewegung gesehen, sondern der ganze Körper hat sie gespürt. Und wo Heraklit sonst von der Veränderung in der Außenwelt spricht, hat er auch nie eine Bewegung beobachtet, liegt ihm nie an der Feststellung eines physikalischen Vorgangs. Sagt er *μεταβάλλειν* „sich wandeln", so steht als Gegensatz dazu *ἀναπαύεσθαι* „sich ausruhn", und der Wechsel ist ihm ein *μεταπίπτειν* — das Umschlagen einer Stimmung in die andere.

Die Gegensätze, von denen er spricht, sind immer „lebendige" Gegensätze. Sie heißen Lust und Tod, Wachen und Schlafen, Hunger und Sattheit, Kälte und Hitze, Alter und Jugend, Krankheit und Gesundheit, Frieden und Streit — von diesen Gegensätzen, die er immer neu und lebend erfaßt, geht er aus, von hier erhält seine Sprache die Fülle der Bilder. Wenn man die Heraklitischen Fragmente aufmerksam durchliest, ist man überrascht, wie stark alles,

---

doch immer etwas Unzulängliches für ihn, das ihn nur deswegen interessiert, weil es in der Sphäre des rein Logischen etwas bedeutet. Diese Frage nach der philosophischen Bedeutung des Heraklitischen Systems soll in diesem Versuch nicht berührt werden, ja kaum die geschichtliche Frage, die uns noch mehr am Herzen liegt, wie sich in dem Denken Heraklits das Bewußtsein von einer solchen zeitlosen Sphäre der Bedeutung hindurchringt. Daß die Arbeit doch, wie ich hoffe, die Richtung auf das philosophische Problem „Heraklit" hin nicht vermissen läßt, danke ich vor allem den Anregungen, die ich durch Joseph König mündlich und brieflich, jetzt aber auch durch sein Buch über den „Begriff der Intuition", Halle 1926, erhalten habe.

1) cf. die schöne Bemerkung bei Herm. Fränkel, NGG 1924, 107,2.

Digitized by Google

was er sagt, wirklich auf eigener Empfindung beruht. Gar zu leicht überhören wir, wie sehr seine Worte von dem Erleben ihre Kraft erhalten, und sind immer wieder versucht, seine Gegenüberstellungen als nur logische Gegensätze aufzufassen. So lautet ein Fragment (126): *τὰ ψυχρὰ θέρεται, θερμὸν ψύχεται, ὑγρὸν αὐαίνεται, καρφαλέον νοτίζεται.* Diels übersetzt: „Das Kalte wird warm, Warmes kalt, Nasses trocken, Dürres feucht." Da sind die Gegensätze auf tote physikalische Begriffe gebracht. Sehen wir uns aber die Sprache Heraklits genauer an, vergleichen wir, welcher Sphäre die von ihm hier gebrauchten griechischen Worte entstammen, so werden wir übersetzen müssen: „Das Kalte erwärmt sich, Warmes kühlt ab, Feuchtes vertrocknet, Dürres wird benetzt."

Der Satz geht aus von der Empfindung für den Wandel in der Natur, von den ganz körperlich erlebten Gegensätzen. Die Worte sind durchaus nicht die des täglichen Lebens; sondern entstammen zum Teil der epischen Sprache [1]), stehen also der abstrakten Begrifflichkeit besonders fern, sind vielmehr stark gefühlsbetont. Wenn Heraklit sagt: Das Kalte erwärmt sich, so fühlt er sich gleichsam ein in die Wandlung, wie sie das Objekt erlebt, steht aber nicht vor ihm wie ein registrierender Beobachter, der das Naturgeschehen einspannt in die begriffliche Skala von konträren Gegensätzen, wie man nach Diels' Übersetzung annehmen möchte. Und solche Beispiele zeigen, wie die „poetische" Sprache Heraklits kein äußerlich aufgesetzter Schmuck ist, sondern vielmehr der adäquate Ausdruck für dieses Sich-Einleben. Es gilt überhaupt für Heraklit, daß er die Sprache durchaus als ein Empfindender handhabt, sie aber nicht so sehr nach der logischen Klarheit hin entwickelt. Es genügt, darauf hinzuweisen, wie er Teile von Versen in seine Rede einflicht [2]), wie er durch Gleichklänge auf das Gefühl

1) *καρφαλέος* (*N* 409 u. *ε* 369) ist der Prosa sonst ganz fremd, *νοτίζω* (unhomerisch, zuerst Aisch. fr. 44, dann Aristoph. Thesm. 857 in Euripides-Parodie u. Plat. Tim. 74C) und *θέρομαι* (Homer, Aristoph. Pl. 953, Plat. Phil. 46C) sind in der Prosa selten. — Zu wenig prägnant wird auch fr. 41 übersetzt: „die Vernunft, die alles und jedes zu lenken weiß", *γνώμη, ὁτέη ἐκυβέρνησε πάντα διὰ πάντων* ist viel anschaulicher und bedeutungsvoller: „Der Wille (PhU XXIX 35 Anm. 1 u. 5; Ed. Schwartz, Gnomon II 68), der alles durch alles hindurch lenkt."

2) Z. B. der Hexameter-Schluß am Ende von fr. 5 (cf. Norden, Agnostos Theos 88). — Man vergleiche, wie dagegen in den herakliti-

Digitized by Google

wirkt und dadurch ein gewisses Schweben der Sprache erreicht, das der begrifflichen Deutlichkeit, einer kalten Schärfe, geradezu entgegenarbeitet. Seine Antithesen[1]) dienen nicht so sehr der Herausarbeitung der logischen Gegensätze, als vielmehr der Verstärkung des Empfindens, wie man schon daran sieht, daß er denselben Gegensatz häufig variiert, ohne ihn auf eine abstrakte eigentlich beweiskräftige Formel zu bringen[2]).

Aber wenn wir hier von Empfinden oder Erleben sprechen, so schleicht sich damit zugleich eine moderne subjektivistisch gefärbte Auffassung ein, die dem Antiken auch wieder grobe Gewalt antut. Wir könnten schon hier einfügen, daß Heraklits Stellung zur Welt am deutlichsten durch das Wort *συνιέναι* gekennzeichnet ist, wie wir es früher einmal zu beschreiben unternommen haben[3]) — wenn nicht eben diese ganze Arbeit auch nur wieder darauf hinausginge, ebendies griechische *συνιέναι* in seiner Eigenart an dem einzelnen, an Heraklit, verstehen zu lernen. So sei denn vorläufig nur gesagt, daß wo hier von Erleben oder Empfinden gesprochen wird, nie etwas nur Persönliches gemeint ist, sondern überhaupt ein „als lebend Auffassen", das Heraklit von einer rein wissenschaftlichen Betrachtung scheidet.

Nicht als Wissenschaftler, sondern viel eher als Künstler sagt er (fr. 74): „Man soll nicht handeln als Kind seiner Eltern." Das Erleben der Welt ist ihm das Wichtige, und das muß von jedem neu vollzogen werden; und so steht es auch mit der Lehre, die er verkündet — sie verliert ihre Kraft, wenn sie wie ein wissenschaftliches Gebäude weitervererbt wird, an das jeder ein Stücklein anbauen kann. Seine Sätze bedeuten nur für den etwas, der sie ganz von sich aus nacherleben kann.

Die ganze Kosmologie Heraklits beruht so auf dem Anschauen lebender Gegensätze. Auch die Lehren, die wir nur als Theorien über die Veränderung der Materie in der Welt anzusehen gewohnt sind, und die uns als solche von der Doxographie überliefert werden, gewinnen ein ganz anderes Aussehen, sobald wir einmal ein Bruchstück davon in Heraklits eigenen Worten hören. Heraklit hat, so

---

sierenden Teilen der Schrift *π. διαιτ.* die Rhythmen und gorgianischen Figuren äußerlich aufgeklebt sind, um „heraklitisch" zu wirken.

1) Beispiele bei Norden, Kunstprosa I 18.

2) cf. Howald, Anfänge d. europ. Philos. 28.

3) PhU XXIX 48ff.

Digitized by Google

wird uns berichtet, gelehrt, daß die Materie in stetem Wechsel ist, daß die Erde zu Wasser wird, das Wasser zu Feuer und das Feuer sich dann wieder auf dem Wege hinab über Wasser in Erde verwandelt. Und nun heißt das fr. 31: *πυρὸς τροπαὶ πρῶτον θάλασσα, θαλάσσης δὲ τὸ μὲν ἥμισυ γῆ, τὸ δὲ ἥμισυ πρηστήρ.* „Des Feuers Wende ist zuerst das Meer." Das Bild ist genommen von der Sonnenwende, den (*ἡλίου*) *τροπαί*[1]). Wenn der eine Zielpunkt

1) *τροπαί* heißt niemals „Wandlungen", wie Diels übersetzt. Bei Herod. VII 167 ist *τροπή* die Flucht, die Wende, und so ist *τροπαί* (stets Plural!) die Sonnenwende (zuerst *o* 404). Ebenso heißt *τρέπεσθαι* nie „sich wandeln" — höchstens kann man es bei plötzlichen Veränderungen, „Wendungen" sagen —, z. B. *χρώς* (*N* 279), *νόος* (*P* 546), *φρήν* (*K* 45), *κραδίη* (*δ* 260) *τρέπεται*; dann ist es = *μεταπίπτειν* „umschlagen". cf. auch *τροπή* = *μεταβολή* Aristot. Politic. 1316 a 17. — Aristot. sagt allerdings auch Phys. I 7, 190 b 7: *γίγνεται δὲ τὰ γιγνόμενα ... τὰ μέν ..... τὰ δ' ἀλλοιώσει, οἷον τὰ τρεπόμενα κατὰ τὴν ὕλην* —, aber auch das ist schon philosophische Fachsprache (s. am Ende dieser Anm. über Demokrit). Erst in später Literatur kommt in ähnlicher Bedeutung auch *τροπή* vor; das bildet jedoch keine „Belegstellen" für unser Fragment, wir haben darin vielmehr eine späte Interpretation desselben zu sehen. Denn dieser Gebrauch geht anscheinend aus von Poseidonios, der wieder *μεταπτώσεις* erlebte: Schol. z. Arat (p. 546, 16 Maaß = Posid. p. 79 Bake): *κατὰ δὲ τὰς φαύσεις αὐτῶν καὶ πάλιν διαλύσεις τροπὰς γίνεσθαι συμβαίνει τοῦ ἀέρος.* Plut. de fac. in orb. lunae 939 F: *αὐξήσεις τε φυτῶν ... τροπαὶ καὶ ἀνέσεις οἴνων* (cf. Reinhardt, Kosmos und Symp. S. 340). Aëtius p. 320 a 25 u. b 32 Diels: *ἐκ γὰρ ἀλλοιώσεως στοιχείων καὶ τροπῆς καὶ ἀναλύσεως* (cf. Reinh. l. c. 8, Anm.). Sext. adv. phys. I 79 und Kleomedes p. 178 Ziegl: *τροπαὶ ἀέρος* (Reinh. l. c. 49 f.) (cf. Kleomedes p. 112 Z: *ὁδὸς ἄνω κάτω, φησὶν Ἡράκλειτος ... δι' ὅλης* (*τῆς*) *οὐσίας τρέπεσθαι καὶ μεταβάλλειν πεφυκυίας* — nach Reinh. l. c. 107 u. 163 ebenfalls aus Poseid.). — Stob. Ecl. I 17,3 p. 152, 21 W = Arius Did. fr. 38 Diels über Zenon (Stoic. vet. fr. I 28, 14): *... ὅταν ἐκ πυρὸς τροπή* (Singular!) *εἰς ὕδωρ δι' ἀέρος γένηται ...* (deutliche Abhängigkeit vom heraklitischen Sprachgebrauch! Ebenso:) Stob. Ecl. I 10, 16 c p. 130, 17 W = Arius Did. fr. 21 Diels über Chrysipp (Stoic. vet. fr. II 137, 2): *... ἡ ἀίδιος δύναμις φύσιν ἔχουσα τοιαύτην, ὥστε αὐτήν τε κινεῖν κάτω πρὸς* [*γῆν*] *τὴν τροπὴν καὶ ἀπὸ τῆς τροπῆς ἄνω πάντῃ κύκλῳ.* — Diog. L. I 11 (= Vors. 60 B 6): *ὑετοὺς κατὰ ἀέρος τροπὴν ἀποτελεῖσθαι.* Tim. Locr. *π. ψυχᾶς κόσμω* 102 C: *αἱ τῶ αἵματος τροπαὶ καὶ ἀλλοιώσιες.* Das interessante Problem kann hier nicht weiter verfolgt werden. — *τροπή* ist bei Leukipp (A 6) und Demokrit (A 38) die „Wendung" eines Buchstabens (von ⊥ zu ⊢). Auch in den compositis hat *τροπή* stets die Bedeutung Wende: *προστροπή* das Sich-Hinwenden (zu den Göttern) Aisch. Pers. 216; *ἀποτροπή* Abwendung id. 217; *ἀνατροπή* das Umstürzen id. Eum. 355; *μετατροπή* Wendung, Umschwung, Eur. Andr. 492; *ἐπιτροπή*

Digitized by Google

erreicht ist, muß das Feuer zurückbiegen zuerst zum Wasser — aber gesagt ist das, ohne diesen physikalischen Prozeß zu schildern als einen Ablauf in der Zeit. Er ist vielmehr ganz auf dem erregenden Moment der Spannung und des Widerstreits zusammengezogen: Des Feuers Wende ist das Meer[1]). Und charakteristisch ist es dann, wie Heraklit den Gedanken nicht logisch weiterführt: vom Wasser geht es wieder zur Erde und von da wieder zurück zum Wasser — sondern sowie der Blick auf das Wasser gerichtet ist, sieht er den Doppelcharakter dieses Wassers, von dem die eine Hälfte auf dem Wege hinauf, die andere auf der Bahn hinab ist. „Des Meeres eine Hälfte Erde, die andere Hälfte leuchtendes Wetter." Das Wasser wird nicht in seiner Identität als Element gefaßt (bezeichnend ist schon das anschauliche *θάλασσα*), sondern in seinem Doppelwesen als aufsteigendes und hinabgehendes.

Und ein anderer Satz, in dem wir mit Heraklits eigenen Worten von dem ewigen Kreislauf hören, lautet (fr. 60): *ὁδὸς ἄνω κάτω μία καὶ ὠυτή.* „Der Weg hinauf hinab ist ein und derselbe." Auch hier wird also nicht der Vorgang in seinem Verlauf geschildert, sondern unabhängig von allem Physikalischen rein der Gegensatz in der Einheit hervorgehoben, wie er dem Erlebnis gegenwärtig ist[2]).

Und schließlich am deutlichsten wird dies, wenn er sagt (fr. 36): *ψυχῇσιν θάνατος ὕδωρ γενέσθαι, ὕδατι δὲ θάνατος γῆν γενέσθαι, ἐκ γῆς δὲ ὕδωρ γίνεται, ἐξ ὕδατος δὲ ψυχή.* „Für die Seele ist es Tod, Wasser zu werden" — das heißt aber zugleich,

---

urspr. Zuwendung; *ὑποτροπή* Rückfall einer Krankheit Hipp. *Κωακ. προγν.* 400 (V 674 L); *ἐναντιοτροπή* (?) Diog. L. IX 7 (Vors. 12 A 1); *κατατροπή* usw.

1) Diese Erkenntnis verstärkt die Argumente Reinhardts (Parmenides 177 ff.), Heraklit habe die *ἐκπύρωσις* nicht gelehrt. Da uns hier das eigentliche System Heraklits nicht interessiert, kann auf diese Frage nicht weiter eingegangen werden. Das methodisch Wichtige und Fruchtbare an Reinhardts Darlegungen, das noch nicht genug Geltung gewonnen hat, ist, daß er von der Frage ausgeht: Was aus der doxographischen Literatur ist zweifellos abgeleitet aus uns erhaltenen Sätzen und hat daher für unsere Erkenntnis Heraklits als wertlos auszuscheiden?

2) Cassirer, Die Philosophie der Griechen, S. 26 (im I. Bd. des von Dessoir herausgegebenen Lehrbuchs der Philosophie): „Die Maße des Werdens, von denen Heraklit spricht, sind im Grunde nur gefühlte Maße." — Auch fr. 12 *καὶ ψυχαὶ δὲ ἀπὸ τῶν ὑγρῶν ἀναθυμιῶνται* zeigt nicht den Prozeß, sondern gibt nur das Bild von dem Dunst, der zugleich Wasser und Seele ist.

Digitized by Google

was für uns unübersetzbar ist: „Für die Seele ist es Tod, daß das Wasser Leben annimmt — für das Wasser ist es Tod, Erde zu werden (auch wieder zugleich: daß die Erde zu leben beginnt) —, aus Erde aber gewinnt das Wasser Leben, und aus Wasser die Seele“ [1]).

Auf den ersten Blick muß es da merkwürdig scheinen, daß Heraklit, obwohl seine Anlage so sehr allem eigentlich Naturwissenschaftlichen entgegengesetzt war, trotzdem so viel Denken an sein kosmologisches System gewandt hat. Viel weniger erstaunt sind wir, wenn wir Sätze bei ihm finden, wie (fr. 101) „Ich habe mich selbst gesucht“ und (fr. 45) „Der Seele Grenzen kannst du nicht ausfinden, auch wenn du gehst und jede Straße abwanderst — so tiefen Sinn hat sie.“

Aber wenn wir nun zwischen seinen Sätzen Umschau halten, was er auf der Suche nach sich selbst gefunden und was er auf dem weiten Feld der Seele entdeckt hat, so finden wir gar nichts. Wir stellen fest, daß seiner Sprache noch durchaus die differenzierten Begriffe für die seelischen Dinge fehlen. Heraklit geht bei seinem Denken aus von den Zuständen des eigenen Ich, aber dies Ich ist nicht eigentlich Gegenstand seiner Reflexion, sondern es wird hinausprojiziert und steht ihm dann als etwas Fremdes, als das Verhältnis von Dingen der Außenwelt zueinander gegenüber. Hieran wird uns besonders deutlich, daß das, was wir seine Empfindung nennen, bei ihm nicht etwas Nur-Subjektives ist, wie wir bei dem Wort denken könnten. Die Erlebnisse, von denen er spricht, sind für sein Bewußtsein von außen an ihn herangetreten, und so ist denn für ihn das Denken über Erlebnisse fast ganz rein ein Denken über die Außenwelt. So stellt er nebeneinander (fr. 67): „Gott ist Tag Nacht, Winter Sommer, Krieg Frieden, Sattheit Hunger.“ Wie draußen Nacht ist, in die man hinausgehen kann, die einen umgibt, wie Sommer ist oder Frieden herrscht, so daß man in Frieden leben kann, so ist auch der Hunger etwas, das einen quälen kann, unter dem man leidet — etwas, das von außen an den Menschen herankommt. Anstatt von Spannungen des Erlebens muß man

1) In Diels' Fragment 76 wird man nur eine stoische Umbildung und Kontamination von fr. 36 und 62 zu sehen haben, bei der der Gegensatz zwischen dem θάνατος und γενέσθαι, der dem späten Sprachempfinden nicht mehr recht lebendig war, von neuem hervorgekehrt ist (vgl. Zeller⁶, 850).

Digitized by Google

also bei Heraklit richtiger — heraklitischer — von Spannungen des Kosmos reden.

So verleugnet er denn auch nicht, obwohl ihm der unsichtbare Zusammenhang mehr gilt als der sichtbare (fr. 54), die Erkenntnis der Außenwelt. Er sagt sogar ausdrücklich (fr. 55): *ὅσων ὄψις ἀκοὴ μάθησις, ταῦτα ἐγὼ προτιμέω.* „Was man sehen, hören, erfahren kann, das gilt mir mehr“ [1]) — mehr offenbar als jede reine Spekulation — (also etwa theologische oder mathematische). Und dann heißt es (fr. 101a): *ὀφθαλμοὶ γὰρ τῶν ὤτων ἀκριβέστεροι μάρτυρες.* „Augen sind zuverlässigere Zeugen als die Ohren.“ Dieser Satz ist nicht etwa gleichgültig für die Auffassung Heraklits. Es liegt nicht nur der triviale Sinn darin, daß man das, was man selbst gesehen hat, zuverlässiger weiß, als was man nur vom Hörensagen kennt [2]). Dem Ausgehen vom Erleben bei Heraklit hätte es durchaus gemäß sein können, den Augenschein zu verwerfen, und die Weiterentwicklung der Heraklitischen Logoslehre hat Beispiele genug dafür gebracht, wie man das „Wort“ höher achten kann als alles Sichtbare. Und im letzten Grund ist auch Heraklits Weltbild nicht bestimmt durch die Erkenntnis der Außenwelt (fr. 107): *κακοὶ μάρτυρες ἀνθρώποισιν ὀφθαλμοὶ καὶ ὦτα βαρβάρους ψυχὰς ἐχόντων.* „Schlechte Zeugen sind den Menschen Augen und Ohren, wenn sie eine Barbaren-Seele haben.“ Barbar ist der, der das Griechische nicht versteht — und so soll das hier heißen: Wenn die Seele nicht die Zeugenaussagen der Sinne versteht. Letzten Endes ist also die geistige Auseinandersetzung mit der Welt ein Verstehen — das *συνιέναι* ihrer Gegensätze. Das bloße Erkennen, *γιγνώσκειν*, kann bis zu diesen Tiefen nicht vordringen [3]). Die Welt als Vorstellung — um einmal in Schopenhauers Sprache zu reden — interessiert Heraklit im Grunde nicht.

---

1) Wir haben daher auch vom Inhalt aus keinen Grund, an der Echtheit von fr. 35 zu zweifeln.

2) Wie in den von Diels ad l. herangezogenen Stellen.

3) cf. PhU XXIX 66 f. „Erkennen“ kann für Heraklit höchstens eine göttliche *γνώμη*, menschliches *γιγνώσκειν* bleibt immer im Unzulänglichen stecken — aber darin zeigt sich, wie schwach in ihm der Impuls zum „Erkennen“ war und der Glaube, damit an ein wertvolles Ziel zu gelangen. Eine Resignation gegenüber dem ihm wesentlichen Wissen liegt Heraklit durchaus fern.

Digitized by Google

Und das Erkennen der Welt stand zu Heraklits Zeiten noch auf der archaischen Stufe, sich vor allem der Fülle des Sichtbaren zu freuen. Gegen diese Vielwisserei, *ἱστορίη* und *πολυμαθίη*, wendet sich Heraklit.

Aber trotzdem achtet er als Grieche das sinnlich Gegebene, denn nur in diesem sinnlich Gegebenen erfaßt er sein Empfinden. Wie ihm der Zwiespalt des Erlebens als Spannung des Kosmos gegeben ist, so sucht er auch — wie weiter unten noch näher auszuführen ist — die Einheit als kosmisches Prinzip zu begreifen. Wieweit ist er aber nun doch zu dem Bewußtsein gelangt, in seiner Seele das eigentlich Tiefe und Entscheidende zu besitzen, das es zu „verstehen" gilt? Die Seele hat für ihn einen Logos, der sich selbst mehrt (fr. 115) und im Erleben immer tiefer wird, so daß man seine Grenzen nicht aufspüren kann (fr. 45), der wie ein Orakelwort seine Deutung sucht (fr. 101). Über die Seele weiß er nichts anderes auszusagen, als daß sie geheimnisvolle Tiefen hat — es ist kein Wissen da, das in dieses Dunkel ordnendes Licht trägt. Aber damit, daß das eigene Innere als ein Rätsel aufgefaßt wird, daß das Ich zum erstenmal als Problem erscheint, ist die alte mythische Auffassung überwunden. Die Gegensätze des Empfindens wurden von der alten Lyrik als Eingriff der Gottheit aufgefaßt, dem der Mensch willenlos preisgegeben war. Gegen diese Auffassung spricht Heraklit ausdrücklich fr. 119: *ἦθος ἀνθρώπῳ δαίμων*. „Dem Menschen ist sein Ethos Gott." Er wird nicht mehr durch den göttlichen Eingriff von außen bestimmt, sondern durch sein Ethos[1]). Was heißt nun Ethos für Heraklit? Das Wort kommt noch einmal in den uns überlieferten Sätzen vor (fr. 78): *ἦθος γὰρ ἀνθρώπειον οὐκ ἔχει γνώμας, θεῖον δὲ ἔχει*. „Denn das menschliche Ethos hat keine Einsichten, wohl aber das göttliche."

Die Sätze scheinen einander zu widersprechen. Zunächst aber bezieht sich das zweite Fragment auf die *γνῶμαι*, die Erkenntnisse,

1) Es ist außerordentlich lehrreich, Pindar Nem. VIII 35 zu vergleichen, worauf R. Pfeiffer mich hinweist. Pindar betet zu Zeus um ein bestimmtes Ethos. Das Ethos ist ihm noch etwas von außen, von Gott Verliehenes, aber dies Bewußtsein von dem Ethos des Einzelnen reicht schon dicht an das Heraklitische heran. — Über die weitere Entwicklung des von Heraklit ausgesprochenen Gedankens s. Wilamowitz, Menanders Schiedsgericht S. 112f.

Digitized by Google

und zeigt nur noch einmal, daß Heraklit das menschliche *γιγνώσκειν*, das eigentliche Erkennen der Außenwelt für unzulänglich hält. *ἦθος* ist hier offenbar die menschliche Eigenart. „So wie der Mensch nun einmal ist, kann er die Welt nicht erkennen." In welchem Sinne ist nun aber dies *ἦθος* für den Menschen an Stelle des Göttlichen getreten?

Man übersetzt *ἦθος* hier gewöhnlich mit Charakter. Aber „Charakter" betont im Deutschen immer den „Willen". Von dem eigenen Wollen und Handeln des Menschen spricht Heraklit aber nirgends. Es hat sich für ihn noch nicht in dem Sinn das Individuum herausgelöst, daß es ein spontan aus sich heraus handelndes Ich gäbe. Diesen Bezug zum Wollen und Handeln hat *ἦθος* aber auch gar nicht. Auch in dem andern Fragment könnten wir *ἦθος* nicht mit Charakter wiedergeben. „Das Ethos hat keine Erkenntnisse." *ἦθος* ist ursprünglich der gewohnte Aufenthaltsort für Menschen und Tiere, das Bewohnte und das Gewohnte. Die *ἤθεα* eines Volkes sind bei Herodot das, was bei einem Volk Brauch ist, seine Kultur. Hermes soll bei Hesiod Opp. 67 den Menschen *κύνεόν τε νόον καὶ ἐπίκλοπον ἦθος* geben: Da ist auch nicht mehr gemeint, als was wir mit Abstrakten ausdrücken würden: Unverschämtheit und Schlauheit. *ἦθος* ist die Art.

Die Eigenart der einzelnen Menschen ist ihr Gott. Und bei der „Eigenart" werden wir hier nicht über den Kreis dessen hinausgehen dürfen, was in der Sphäre des Erlebens liegt, von der aus, wie wir gesehen haben, die Weltauffassung Heraklits bestimmt ist. Aber mit dieser Einsicht sind wir Heraklits Sinn auch noch nicht näher gekommen. Wo Heraklit vom Handeln des Menschen spricht, ist dies immer an das *λέγειν* geknüpft[1]), also immer in der Sphäre des Logos — und in dieser Richtung werden wir nun doch über das bloße Erleben hinausgewiesen.

Und wie verträgt es sich, daß des Menschen Ethos sein Daimon ist, damit, daß Heraklits Erleben sich so wenig als ein Innen, sondern ganz als ein Außen darstellt? Ja, ist der Logos denn überhaupt etwas Menschliches oder Außermenschliches?

Damit kommen wir an das meistumstrittene Problem der Heraklitinterpretation: Wie ist der Satz zu verstehen, der zu Anfang

1) So richtig hervorgehoben von E. Hoffmann, Sprache und archaische Logik 3, 1.

Digitized by Google

des heraklitischen Buches stand: diesen Logos verstehen die Menschen nicht.

Die Frage: heißt Logos hier „Wort" oder „Weltgesetz"? ist natürlich ganz falsch gestellt. In Wahrheit hat Logos nur eine Bedeutung — die sich nur nicht mit dem Sinn irgendeines deutschen Wortes deckt. Bei einer Übersetzung sind wir also immer vor eine Wahl gestellt. Aber die Interpretation muß die Einheit dieses Wortes zu verdeutlichen suchen.

Logos ist das Wort, soweit es sinnvoll ist; *λέγειν* ist: etwas meinen. Und wie wir im Deutschen nicht nur sagen: ich meine etwas z. B. über eine Tatsache oder ein Ding — sondern auch: diese Tatsache meint dies oder das — im Sinne von „sie bedeutet" —, so ist das *λέγειν* auch nicht lediglich das sinngebende Reden des Menschen. *λέγει*: es bedeutet — ist eine uns geläufige Übersetzung. Und ebenso ist Logos nicht nur die sinnvolle menschliche Rede, sondern auch der Sinn, der in den Dingen ruht, der zu uns spricht und uns die Dinge bedeutungsvoll macht.

Man muß sich in diese Eigenart gerade der frühen griechischen Worte, die so häufig Auffassendes und Aufgefaßtes umschließen, nur einmal hineinfinden, und man wird verstehen, wie Logos nicht nur das Wort, sondern auch den Sinn mitbegreift [1]). Und dieser Sinn gewinnt für den Griechen Realität wie ein sichtbares Ding. *λόγον ἐόντα λέγειν* sagt man im Griechischen. Einen Sinn sagen, der da ist, der wirklich vorhanden ist (wir würden übersetzen: etwas Wahres sagen [2]). Und so beginnt Heraklit sein Werk —

---

1) So im wesentlichen schon Zeller; dann Stenzel NJ XXIV (1921) 163; cf. PhU XXIX 48 ff.

2) Es ist das gleiche Ineinanderfließen von Realität und Wahrheit (und das heißt nach Schopenhauer W a W u V, Reclam 1920 I 58: Verstand und Vernunft), von *γιγνώσκειν* und *συνιέναι*, wie wir es schon oben S. 362 gefunden haben — und zwar gewinnt die Sehsphäre, wie regelmäßig im Griechischen, dabei den Einfluß über die Hörsphäre. (cf. PhU XXIX 26, 1; zu der dort als dem Deutschen fremde Übertragung von der Sehsphäre auf die Hörsphäre bezeichneten Wendung „eine helle Stimme" bemerkt mir Hermann Fränkel, daß hell überhaupt zu hallen gehört und im Mhd. noch reines Klangwort ist. Wenn wir im Nhd. also „helles Licht" sagen, so ist das die gleiche Übertragung, wie wenn z. B. Rilke sagt: „bis in ihren Schoß das polyphone Licht der lauten Himmel sich ergießt." Und Ähnliches ist im Deutschen außerordentlich häufig [Typus „Farbton"], während sich im Griechischen die umgekehrten

Digitized by Google

wohl nach einer Einleitung wie *Ἡράκλειτος τάδε λέγει· τοῦ λόγου τοῦδε ἐόντος ἀεὶ ἀξύνετοι ἄνθρωποι γίνονται.* „Diesen Logos, der Wirklichkeit hat, werden die Menschen nicht verstehen“ [1]). Dieser Logos ist natürlich zuerst die Lehre des Heraklit, die er vortragen will. Aber dieser Logos hat Wirklichkeit. Er ist mehr als eine Meinung des Heraklit. Es ist der Sinn, der in der Welt liegt, der der Welt erst ihren Gehalt gibt — man mag immerhin mit späterer Terminologie etwas wie eine Weltvernunft darin sehen, muß dabei aber jeden Gedanken an eine gerechte Ordnung oder an die Gesetzlichkeit der Natur fernhalten [2]).

Heraklit hat selbst die Spannung gespürt, die in dem Wort Logos liegt, indem es zunächst die ganz persönliche Äußerung, zugleich aber auch den überpersönlichen Sinn bezeichnet. Er sagt

---

Fälle [Typus „Klangfarbe“], wie einige a. a. O. genannt sind, leicht häufen lassen.)

1) Die Frage, die schon Aristoteles nicht hat lösen können, ob *ἀεί* zu *ἐόντος* gehört („der ewige Wirklichkeit hat“) oder zu *ἀξύνετοι*, wage ich nicht mit Sicherheit zu entscheiden. Doch neige ich eher der zweiten Auffassung zu (so jetzt auch K. Reinhardt, Kosmos und Symp. 195): das *ἀεί* scheint mit dem *καὶ πρόσθεν ἢ ... καὶ ...* wieder aufgenommen zu werden (bei der oben gegebenen Erklärung des *ἐών* fallen die Einwände von Capelle [d. Z. 1924 (59) 192 ff.] fort). Daß Arist. sich für die altertümliche Ausdrucksweise nicht mit Bestimmtheit entscheiden konnte, wäre gut zu verstehen.

Der ganze Bau des Fragments stellt sich dar als ein immer wiederholtes Zerfallen in Gegensätze und stets neues Zusammenschließen zur Einheit; so ungefähr ist das Schema:

Der Logos ist ..... die Menschen stets töricht
vor dem Hören
nach dem Hören;
alles geht nach dem Logos .... die Menschen unerfahren
trotz der Erfahrung
in Worten
und Taten.
..... ich aber
zerlegend
deutend .....
..... wie es sich verhält, ... die andern aber
wachend
schlafend.

2) Sehr richtig betont Gomperz, Wien. St. XLIII 120 Anm., daß man keine Zweckmäßigkeit in der Planmäßigkeit bei H. sehen darf; cf. W. Theiler, Z. Gesch. d. teleol. Naturbetr. S. 5, 2.

Digitized by Google

einmal: Nicht auf mich hört, sondern auf den Logos usw. Wir verderben die eigentümliche Prägung des Gedankens, wenn wir übersetzen: nicht auf mich hört, sondern auf die Weltvernunft. Nein, er will sagen: Dieser Logos, den ihr verstehen sollt, ist nicht etwas Willkürlich-Persönliches von mir, sondern er „ist" — er ist Sinn, Bedeutung, das Tiefste und Eigentlichste der Welt. Und solch ein Satz zeigt, wie wenig Heraklit „Individualist" ist. Freilich, er sondert sich stolz ab von den übrigen — aber er will nicht sich, sondern fühlt sich gerade gebunden an das Allgemeine. Immer wieder betont er ja, es gälte dem Allgemeinen zu folgen — die Toren nur wenden sich ihrer eigenen privaten Welt zu. Die Legitimation seiner Wahrheit sucht er nicht darin, daß er sagt, ich bin klüger, sondern darin, daß er sagt, das bin ich gar nicht, das ist etwas Allgemeines. Die Scheidung von Ich und Nicht-Ich, zwischen erkennendem Subjekt und erkanntem Objekt, ist von ihm gar nicht vollzogen. Diese eigentümliche Spannung, die wir in dem Wort Logos gefunden haben, kehrt nun auch sonst in der Sprache Heraklits wieder.

Auch die übrigen Bezeichnungen, die Heraklit für dies einheitliche Prinzip in der Welt verwendet, an das er glaubt und das er lehrt, zeigen dies doppelte Gesicht. Die *γνώμη*, die Erkenntnis, oder *τὸ σοφόν*, das Weise, wie in andern Sätzen die geistige Einheit der Dinge bezeichnet wird, setzen immer in der Welt ein Prinzip voraus, das nach dem menschlichen Geiste geformt ist. Sicher läßt sich dieser Anthropomorphismus nie überwinden, wo die Philosophie sich um ein Verstehen der Welt müht. Aber für Heraklit ist bezeichnend, daß dieser Anthropomorphismus noch ganz naiv und spontan vollzogen wird. Die ganze Welt lebt ihm noch — wenn auch nicht mehr in einzelnen mythologischen Figuren, so aber doch als eine gewaltige lebendige Einheit, ohne daß er sich über dies Erlebnis kritische Rechenschaft ablegte. Ein einziger Sinn umschließt den Menschen und die Außenwelt.

Aber noch eine andere Spannung liegt in dem Logos des Heraklit, und damit kommen wir auf das eigentümlichste Problem seiner Sprache.

Wir haben gesehen, wie Heraklit ausging von erlebten Gegensätzen. Sollten all diese Gegensätze, die der Welt erst das Leben gaben, in einem einzigen Logos, einem einzigen Wort und Sinn gefaßt werden, so mußte dieser Logos in sich selbst diesen Wider-

Digitized by Google

spruch tragen, als Sinn, der zugleich seinen Gegensinn umschließt.

Wenn wir mit der Sprache ein Ding benennen, es mit einem Namen bezeichnen, so heben wir es damit als ein Einzelnes heraus aus dem allgemeinen Zusammenhang und isolieren es. Wenn wir den Tag „Tag" nennen, so zerschneiden wir den Zusammenhang mit der Nacht, in dem allein uns der Tag erst gegeben ist und durch den wir den Tag erst als Tag erleben.

„Der Gott ist Tag Nacht, Winter Sommer, Krieg Frieden", sagt Heraklit (fr. 67), „er wandelt sich wie das Feuer; mischt sich dies mit Räucherwerk, so gibt man ihm einen Namen nach der jeweiligen Empfindung — (nach dem Geruch)."

Der Name hebt nur eine Erscheinung gesondert heraus[1]) und zerstört darum das Wesentliche. Und darum ist der Gott sowenig in einem Namen zu fassen wie das Feuer, wenn man es Myrrhen oder Weihrauch nennt.

Die religiöse Spekulation der damaligen Zeit bemühte sich allerdings, gerade aus dem Namen des Gottes sein Wesen zu erfassen. So brachten sie den Namen des Zeus, *Ζηνός*, mit *ζῆν* „leben" zusammen, und diese Ausdeutung dient der Erhöhung des Namens[2]). Für Heraklit gilt es gerade, den Namen zu zerstören (und damit auch die enge Auffassung des Göttlichen, die sich an den Namen knüpft). „Das Weise will und will nicht mit dem Namen des *Ζηνός* genannt sein" (fr. 32), denn es ist Leben und Tod — „Hades und Dionysos ist ein und derselbe" (fr. 15).

---

1) Stellt durchaus nicht das „Vereinigen im Logos" dar, wie Hoffmann, „Die Sprache und die archaische Logik" S. 5 will. In dem Gegensatz des Logos zum *ὄνομα* liegt das fruchtbare Problem der Sprachbetrachtung Heraklits. Von einem bewußten Gegensatz zwischen Logos und *ἔπος* im fr. 1 darf man nicht sprechen. Das Problem, ob ein Wort „bloßer Schall" sein kann, hat Heraklit sich noch nicht gestellt. Es handelt sich vielmehr um den Gegensatz zwischen *ἴδιον* und *ξυνόν*. Dabei ist die Bedeutung des *λόγος* — im Anschluß an Cassirer, Philosophie d. symb. Formen I 57 ff. — von Hoffmann durchaus richtig hervorgehoben. — Über den Namen als das Isolierende vgl. Cassirer, Sprache u. Mythos 47.

2) Man vgl. bei Aischylos die Ausdeutungen der Namen Apollon („er ist wirklich ein *ἀπ-όλλων*" Ag. 1081) und Helena („sie ist wirklich eine *ἑλέ-ναυς*" Ag. 689); er sucht immer das *ὀρθόν* (Se. 405 u. 829) oder *ἐτήτυμον* des Namens (Ag. 681). — Weiteres bei Nestle, Philologus LXIV (1905) 382f.

Digitized by Google

So sucht denn Heraklit die Sprache als Namengeberin zu überwinden. *τῷ οὖν τόξῳ ὄνομα βίος, ἔργον δὲ θάνατος* (fr. 48). „Des Bogens Name ist Leben, sein Werk (= die Wirklichkeit) aber Tod." Der Name sagt also das Gegenteil von dem aus, was das Wesentliche ist.

Und dem spürt Heraklit nun nach, wo in der Sprache die Eindeutigkeit des Namens aufgehoben erscheint und der Name so zum Logos hinüberweist, der Sinn und Gegensinn umspannt.

Aus den vielen Wortspielen, die diesen Doppelcharakter der Sprache beleuchten, können wir entnehmen, wie sehr ihn die Entdeckung beglückte, daß der Logos tatsächlich das Unmögliche leisten kann. Diese Wortspiele sind niemals leeres Spiel, sondern beleuchten immer diesen tiefen Punkt in Heraklits Anschauungen[1]).

So sagt er (fr. 28): *δοκέοντα γὰρ ὁ δοκιμώτατος γινώσκει* — nur eine Ansicht ist auch die Erkenntnis des Angesehensten — auch der Glänzendste erkennt nur Schein. Im *δοκεῖν* liegt der Doppelsinn, daß die Geltung der Erkenntnis darauf beruht, daß sie „angenommen" wird — die Bedeutung des Wortes kippt genau so um wie in dem Satz über den Bogen, und es springt dabei die Einsicht heraus, wie läppisch das *γιγνώσκειν* der Menschen ist.

Genau so in fr. 25: *μόροι γὰρ μέζονες μέζονας μοίρας λαγχάνουσιν.* Größerer Tod erlost größeren Lohn. Je größer der Untergang, desto größer ist die Erhebung. Großer Tod heißt großes Leben, diese Einheit spricht sich schon in der Sprache aus — in dem Stamm des Wortes *μόρος*, wenn man ein kaum hörbares Jota dazu tut.

Oder fr. 20: *γενόμενοι ζώειν ἐθέλουσι μόρους τ' ἔχειν, μᾶλλον δ' ἀναπαύεσθαι, καὶ παῖδας καταλείπουσι μόρους γενέσθαι.* „Da sie geboren sind, nehmen sie auf sich zu leben und den Tod zu haben — vielmehr auszuruhen — und Kinder hinterlassen sie, daß neuer Tod wird", — d. h. zugleich: „geboren wird". Diese Vorstellung, daß die Toten nicht tot sein dürfen, höchstens etwas ausruhen können — daß der Tod sogar „wird" und immer neu entsteht, wird zu geradeswegs grotesker Eindringlichkeit gesteigert,

1) Cassirer, Philos. d. symb. Formen I 60: „So begreift man, daß auch die meisten der „Etymologien", mit denen Heraklit spielt, diese zwiefache Wendung in sich schließen: daß sie Wort und Sache, statt durch irgendeine Ähnlichkeit, mit Vorliebe per antiphrasin miteinander verbunden und aneinander gebunden sein lassen."

Digitized by Google

daß die beiden Worte, die sich so widersprechen und doch eins sind, als Subjekt und Prädikat aneinandergekoppelt werden[1]).

Und weiter fr. 72: *ᾧ μάλιστα διηνεκῶς ὁμιλοῦσι λόγῳ τούτῳ διαφέρονται* — „und dem sie ganz besonders nahe sind, dem Logos —, von dem sondern sie sich ab." Ihre Auffassung von dem Logos, mit dem sie ihr Leben lang verkehrt haben — ist eben verkehrt. Das Allernächste erscheint ihnen als etwas Fremdes. Oder wie es im ersten Fragment heißt: Alles geschieht nach diesem Logos und doch sind sie wie Unerfahrene, obwohl sie doch in ihrem Reden und Tun die Erfahrung haben[2]) mit all dem, das ich behandle.

Auch diese beiden Wortspiele gehen darauf aus, den eindeutigen Sinn des Wortes aufzuheben — die Nähe ist geradezu die Ferne, besondere Vertrautheit ist völliges Fremdsein[3]).

Ein andermal sagt er fr. 114: *ξὺν νῷ*[4]) *λέγοντας ἰσχυρίζεσθαι χρὴ τῷ ξυνῷ.* Wer mit Verstand reden will, der muß sich an das Gemeinsame halten. Hier könnte man versucht sein anzunehmen, es läge ein Wortspiel vor, das nicht in dem sonst von uns festgestellten Umklappen der Bedeutung liegt, sondern vielmehr

---

1) „Daß der Tod nicht ausstirbt", übersetzt Reinhardt mit richtigem Verständnis für den Sinn des Fragments.

2) Nach Diels' Übersetzung könnte man meinen, die Worte richteten sich nur gegen die, die sich mit der Welterklärung versucht hätten. Es geht aber offenbar auf alle Menschen, die im Wachen handeln, als schliefen sie: erst Heraklit zerlegt jedes einzelne nach seinem Wesen und erklärt es.

3) Weitere Beispiele sind fr. 81: Die Rhetorik macht die Zungen scharf — wie ein Henkerbeil. Der Genitiv *κοπίδων* „der Schwätzer" springt um in die Bedeutung „der Schlachtmesser". Aus dem wahrhaft Lebenden, dem Logos, machen sie ein tötendes Wort. — Fr. 26: Wie man ein Licht in der Berührung anzündet (doppelter Sinn von *ἅπτεσθαι*), so gehen auch die einander berührenden Zustände Tod — Schlaf, Schlaf — Wachen durch das Anzünden des Feuers auseinander hervor. Der Lebende ist angezündeter Toter im Schlaf, der Wachende ist angezündeter Schlafender. (Ich folge der Lesung von Wilamowitz.) Die Schranken, die man zu setzen gewohnt ist, werden durch das Feuer aufgehoben. Jede Grenze bedeutet Wandlungsmöglichkeit durch das Feuer. — Fr. 15: Die sogenannte Scham ist das Allerschamloseste (*αἰδοίοισιν — ἀναιδέστατα*); und als ungeheuerlichster Gegensatz ergibt sich in diesem Satz, daß die Menschen mit dem Phallos — den Hades feiern.

4) So hat Heraklit geschrieben, cf. Diels Nachtr. XXV.

Digitized by Google

in einem neuen Verstärken der Bedeutung[1]). Aber der *νοῦς* ist bei Heraklit niemals (wie etwa bei Anaxagoras) das höchste Allgemeine. Das nennt er Logos, *γνώμη* oder *σοφόν*. *νοῦς* kehrt vielmehr zweimal wieder in höhnischen Angriffen auf die von ihm bekämpften „Vielwisser"; fr. 104: *τίς γὰρ αὐτῶν νόος ἢ φρήν*; 40: *πολυμαθίη νόον ἔχειν οὐ διδάσκει*. Beide Male scheint es, als ob die Gegner stolz wären auf ihren *νοῦς*, auf ihren Intellekt. *νοῦς* ist der Geist, sofern er sich etwas „vorstellt" (auch um etwa danach zu handeln) — es ist also ein Begriff, der eher den „Vielwissern" wert sein mußte als Heraklit[2]) — und nirgends spüren wir, daß er für Heraklits Erleben Bedeutung gewonnen hat. So ist denn die Spannung in dem Wortspiel wohl größer, als man auf den ersten Blick annehmen möchte.

Am deutlichsten vielleicht zeigt sich dieser Doppelsinn des heraklitischen Logos an dem Fragment 93: *ὁ ἄναξ οὗ τὸ μαντεῖόν ἐστι τὸ ἐν Δελφοῖς οὔτε λέγει οὔτε κρύπτει ἀλλὰ σημαίνει*. Schon Schleiermacher übersetzt (sein fr. 10, S. 333): „Der König, des das Orakel ist bei den Delphiern (sic), erklärt nicht, noch verbirgt er, sondern deutet an." Und diese Übersetzung „er deutet an" hat man seitdem beibehalten. Aber liegt dann nicht ein Widerspruch in dem Satz? Wenn Apoll nur „andeutet", so existiert für ihn doch offenbar eine wirkliche Eindeutigkeit, die er aus irgendeiner Rücksicht verschweigt, er verbirgt also etwas. Aber Heraklit sagt ausdrücklich, er verbirgt nicht. Und *σημαίνω* heißt auch nie „andeuten"[3]). Es heißt: ein Zeichen geben. Es wird auch sonst besonders in bezug auf Götterzeichen gebraucht[4]). Aber was soll das hier heißen: er gibt ein *σῆμα*?

1) So deutet es Gomperz (Wien. Stud. XLIII 128, 3), der den Wortspielen bei Heraklit aufmerksam nachgegangen ist.

2) Bei Anaxagoras ist der *νοῦς* durchaus Organ wissenschaftlicher Erkenntnis, z. B. fr. 12: *καὶ τὰ συμμισγόμενά τε καὶ ἀποκρινόμενα καὶ διακρινόμενα πάντα ἔγνω νοῦς* — es ist der Verstand und nicht die Vernunft.

3) Die Lexika bringen als Beispiele für *σημαίνω* = andeuten Her. III 106: Die Inder gewinnen Gold dadurch, daß sie es den Riesenameisen wegnehmen, *ὥσπερ ἐσήμηνα* — nicht etwa „wie ich angedeutet habe", denn die Geschichte ist ausführlich „kundgetan". Ebenso VIII 62: *σημαίνων δὲ ταῦτα τῷ λόγῳ διέβαινε ἐς Εὐρυβιάδην, λέγων μᾶλλον ἐπεστραμμένα* „nachdem er dies kundgetan hatte". — Xen. Hell. V 4, 17: *ἀπιόντι γε μὴν ἄνεμος αὐτῷ ἐξαίσιος ἐπεγένετο, ὃν καὶ οἰωνίζοντό τινες σημαίνειν πρὸ τῶν μελλόντων*, wo ein Vorzeichen etwas „kundtut", „bedeutet".

4) *σῆμα* ist das Götterzeichen schon bei Homer. Unserer Stelle

Digitized by Google

Man rufe sich nur ins Gedächtnis zurück, welcherart die Orakel waren, die Heraklit meinen kann. Bei Herodot lesen wir, dem Krösus sei, als er sich in Delphi über den geplanten Feldzug gegen die Perser erkundigte, folgendes geweissagt (Her. I 53): „Wenn du den Halys überschreitest, wirst du ein großes Reich zerstören." Das ist ein solcher *χρησμὸς ἀμφήκης καὶ διπρόσωπος* (wie Lukian einmal sagt Iupp. Trag. 43) der nicht klar ausspricht, aber auch nicht verbirgt, sondern — das ist das Entscheidende — der den Sinn und den Gegensinn gibt. Des Gottes Antwort stellt ein *σῆμα* hin, ein Symbol, das einfach da ist.

Und *σημαίνειν* ist das eigentliche Wort für „bedeuten"[1]). Da haben wir den Zusammenhang mit Heraklits Logos. Auch der Logos, der Sinn, *σημαίνει*, spricht nicht eindeutig wie der Name, verbirgt aber auch nichts, sondern ist da als *σῆμα* und „bedeutet". Dieser Logos ist wirklich Symbol für die Welt[2]), da er auch einfach da ist, undifferenziert und einheitlich, als das Allgemeine.

So haben die Fischerjungen, die sich die Läuse absuchten, dem Homer zugerufen: „Die wir gesehen und gefangen haben, die lassen wir da, die wir aber nicht gesehen und nicht gefangen haben, die nehmen wir mit." Homer aber hat den Doppelsinn nicht durchschaut, wie Krösus die Doppeldeutigkeit des Orakels nicht verstanden hat. Und so lassen sich auch die Menschen täuschen in der *γνῶσις τῶν φανερῶν*. Sicher ist diese Geschichte nicht gerade sehr geistreich, die erzählt, Homer sei gestorben aus Verzweiflung über seine Ratlosigkeit bei diesem Satz. Heraklit aber greift sie auf, weil sie ein einfaches und wohlbekanntes Beispiel für das ist, was er als das Wesentliche des Logos ansieht[3]). Wer in der Sprache nichts weiter sieht als ein

---

besonders nahe kommt Pindar Paian VIII 23: *καὶ τοιῷδε κορυφᾷ σάμαινε λόγων* (sc. Kassandra). — Bei den Medizinern ist *σῆμα* das Symptom, *σημαίνειν* Symptom sein für etwas (beides nebeneinander z. B. *Κωακ. Προγν.* 225 [V 634 L]).

1) Plat. Krat. 393 A: *ὁ γὰρ ἄναξ καὶ ὁ ἕκτωρ σχεδόν τι ταὐτὸν σημαίνει.* Gorg. 511 B: *ὡς ὁ λόγος σημαίνει.*

2) Dieser Deutung am nächsten kommt Lassalle I 20 ff., der auch nachweist, daß man in der Antike den Ausdruck so verstanden hat.

3) Wie er auch sonst Bekanntes aufgreift und neu deutet, z. B. fr. 80: *εἰδέναι δὲ χρὴ τὸν πόλεμον ἐόντα ξυνόν* — das soll man nur richtig „kapieren", denn gesagt ist das schon früher: *Σ* 309: *ξυνὸς Ἐνυάλιος*, Archiloch. fr. 38 D: *ξυνὸς ἀνθρώποισ' Ἄρης.*

Digitized by Google

Werkzeug, bestimmte Erkenntnisse festzuhalten und weiterzugeben, der wird von dem tiefen Sinn der Welt, wie er sich in der Sprache darstellt, von der eigentlichen Bedeutung des Logos, nie etwas verstehen [1]).

So ist Heraklits Vorliebe für Wortspiele nie nur ein geistreicher Scherz, sondern ein ständiges Hinweisen auf dieses merkwürdige Doppelwesen des Logos, der eindeutig ist und doch doppeldeutig. Gerade dies war ein immer neuer Beweis dafür, daß der Logos das eigentliche Wesen der Welt darstellte, ihre Einheit im Wechsel, die Gespanntheit alles Seins. Auch für Heraklit noch wie für die alte religiöse Spekulation bewährt sich die Macht der Sprache. Aber indem er beginnt, sich seiner selbst bewußt zu werden, sucht er die Welt als Allgemeines in der Sprache zu fassen. Auch dieses Problem hatte der Logos zu lösen vermocht, wie er auch das Innen des Menschen mit dem Außen verbunden hatte. So stellt er denn wirklich ein höchstes *ξυνόν*, ein letztes Gemeinsames dar, das alle Gegensätze der Welt umschließen und zusammenhalten kann.

Stellen wir nun die Frage, in welcher Schicht der Logos liegt, so daß er das Subjektive und das Objektive gleichermaßen umspannen kann, daß er aber auch die Gegensätze des Erlebens umfaßt, so können wir zunächst nur mit Heraklit antworten: „er ist ein von allem Getrenntes", d. h. wörtlich sagt Heraklit: *σοφόν*

1) Bisher nicht gedeutet ist fr. 52: *αἰὼν παῖς ἐστι παίζων, πεττεύων· παιδὸς ἡ βασιληίη.* „Der Aion ein Kind beim Spiel, beim Brettspiel — ein Kind sitzt auf dem Throne." Leisegang, Lit. Wochenschr. I (1925) 51 denkt daran, daß das Kind die Steine der beiden Parteien spielte — eine sehr gezwungene Erklärung. Aber richtig muß sein, was Leisegang offenbar empfindet, daß nicht die bloße Willkür des Weltregiments mit dem Satz bezeichnet sein kann. Es wäre dann nicht einzusehen (ganz zu schweigen von sachlichen Bedenken), warum Heraklit von dem Bilde Homers (O 361 ff., von Bernays Kl. Schr. I 58 mit Recht herangezogen), dem Kind, das mit dem Sandhaufen spielt, abgewichen sei. In dem Brettspiel muß das Besondere liegen, auf das es Heraklit ankommt. Nun, man kann, glaube ich, nicht im Zweifel sein über die Meinung Heraklits, wenn man einmal einem Kinde beim Brettspiel, dessen Regeln es noch nicht versteht, zugesehen hat. Das Kind hat seine Freude daran, die Steine willkürlich-unsinnig zu setzen, aber trotzdem gewinnt jeder Zug eine „Bedeutung", indem er eine sinnvolle neue Stellung schafft. Gerade in dieser Mischung von Sinn und Unsinn liegt der Reiz für den Zuschauer — und das Aufreizende, das Heraklit betroffen hat.

Digitized by Google

ἐστι πάντων κεχωρισμένον (fr. 108). Das Weise ist etwas von allem Getrenntes. Als Gedachtes ist der Logos etwas Verschiedenes von den Dingen. Mit diesem Bewußtsein konstituiert sich die Philosophie, ein Reich der Bedeutungen schält sich ab[1]).

Aus den Synonymen, die Heraklit für seinen Logos gebraucht — wenn wir zunächst einmal absehen von materiellen Bezeichnungen wie „Feuer", die sich aus der oben gekennzeichneten Identität von Innen und Außen ergeben —, ist ersichtlich, daß die Tendenz durchaus auf das Rationale geht; *γνώμη* und *τὸ σοφόν* sind beides Bezeichnungen aus dem Bereich des Wissens. Nennt doch Heraklit auch das Denken die höchste Vollendung des Menschen (fr. 112).

Die eigentliche Mythologie ist bei Heraklit überwunden – wir sahen oben schon, wie sich die Götter und ihre Namen als zu eng für sein Denken erweisen —, er sucht das allgemeine „Göttliche", und faßt das Göttliche als Einheit. Und dieser Gott ist nicht mehr der Gott des Mythos, er hat nicht Teil an einem mythischen Werden, weder als Figur einer göttlichen Gesellschaft noch als Schöpfer oder Erfinder, sondern er ist schlechthin das Wesen. So sehr auch die Sprache Heraklits hervorwächst aus der Sprache des Mythos, so gibt er doch keine mythologische — etwa eine kosmogonische — Erzählung mehr. Er schreibt nicht mehr: „Es geschah", sondern „es ist". Das Werden, von dem er spricht, wird nicht aufgewiesen als Geschichte, sondern es liegt als Prinzip im Zeitlosen, es ist geradezu ein Sein. Über das Einmalige, Besondere hinausgehende, betont er immer wieder das *ἀεί* (besonders fr. 30) und das *ξυνόν* in dem Werden.

Am meisten Aufhebens hat die Doxographie davon gemacht, daß Heraklit das Wesen der Welt im Feuer sah. Wo man die Frage stellte, was hielt Heraklit für die *ἀρχή*, lautete die Antwort: das Feuer. Daraus darf nun aber durchaus nicht der Vorwurf des Materialismus gegen ihn abgeleitet werden. Für Heraklit war das Feuer nicht „Stoff", aber auch nicht „Prozeß", überhaupt hat er das Feuer nicht naturwissenschaftlich angesehen. Es ist „ewig lebendiges Feuer" (fr. 30), als strafender Richter waltend (fr. 66), — der „Gegentausch" für alle Dinge (fr. 90), aber auch für die Seele das Wertvolle (fr. 118, 117), das das Steuer des Alls führt (64).

1) Vergl. besonders Cassirer, Die Philosophie der Griechen, S. 19ff.

Digitized by Google

Das Feuer umspannt also das Innen und Außen genau wie der Logos[1]). Das Feuer ist ihm „erlebtes" Feuer — als das Lebendigste, Einheitlich-Zwiespältigste in der Welt der Dinge ist es ihm das Eigentliche, das „Bedeutende" — als das es in der metaphysischen Spekulation der verschiedensten Zeiten erscheint. In dieser sozusagen phänomenologischen Blickrichtung erhebt sich die Wesenheit des Feuers zum Allgemein-Wesenhaften. Genau wie in der Lehre vom Logos ist auch hier die Grundlage das Erleben — das spezifisch Heraklitische liegt aber erst in dem Durchbruch zum Allgemeinen.

So stark vorhin betont war, daß die Sätze, in denen Heraklit von dem Fluß spricht, aus dem Empfinden hervorwachsen, so muß jetzt mit allem Nachdruck hervorgehoben werden, daß sie bei Heraklit mehr sind als der lyrische Ausdruck eines Erlebens. Heraklit spricht von dem sich wandelnden Fluß, weil er für ihn etwas bedeutet. In dem Fluß sieht er den ganzen Kosmos. Heraklit verharrt nicht wie der Lyriker in dem Moment der zwiespältigen Empfindung; wie er in den Gegensätzen die Einheit des Logos sucht, so ist auch der Fluß nicht nur augenblickliches Erleben, sondern er wird erhöht, „abgetrennt" als kosmisches Prinzip. Es ist bei Heraklit eine prinzipiell andere Art, den Augenblick zu überwinden als bei dem Lyriker. Der Lyriker formt den Augenblick in seiner Zwiespältigkeit; die Einheit liegt ausschließlich darin, daß dem Erleben einmal Doppeltes gegenwärtig war und in diesem Augenblick seine Gestalt gewonnen hat[2]). Heraklit aber sucht die dauernde Einheit im Metaphysischen[3]). Und der Fluß ist nicht etwa nur Gleichnis für ihn — er sagt nicht: „Wie für den Badenden immer andere Fluten da sind, so ist auch im Kosmos

1) Joel, Gesch. d. ant. Phil. 299: „Ohne dies Ineinanderleben von Seele und Welt, ohne solche Durchdringung des Geistigen und Physischen ist Heraklits Lehre nimmermehr zu verstehen, ... da sie immer wieder die Welt nach der Seele deutet und immer wieder die Seele nach der Welt verbildlicht."

2) Über diese Eigenart der griechischen Lyrik werde ich demnächst näheres in einer Arbeit über die Aischyleische Tragödie ausführen.

3) Mit Recht hebt daher Cassirer l. c. hervor, daß der Unterschied zu den alten Theogonien in der Ewigkeit des Feuers liegt. Man vergl. jedoch Pherekydes v. Syros (Diels 71 B 1): *Ζὰς μὲν καὶ Χρόνος ἦσαν ἀεὶ καὶ Χθονίη.*

Digitized by Google

immer jedes Ding neu", sondern mit der Aussage über den Fluß ist die ganze Welt gleich mitgemeint; es ist eine Aussage ganz direkt über das Allgemeine, das *ξυνόν*. Und nicht nur die ganze Außenwelt ist mitgemeint, sondern das eigene Ich ist auch in diesem Allgemeinen mitenthalten — denn das Allgemeine erhält ja aus dem eigenen Erleben seine Kraft, und wie wir immer wieder gesehen haben, ist das Innen und Außen für Heraklit noch auf eine sonderbare Weise ungeschieden. Erst jetzt wird ganz deutlich werden, in welchem Sinn man Heraklit mißdeutet, wenn man ihn zum Lehrer des *πάντα ῥεῖ* macht. Wir haben früher gesagt, daß er nicht Gegenstände beobachtet; es gibt für ihn eben nur einen Gegenstand, der aber auch kein Gegen-Stand im strengen Sinn ist, da er das Ich mit umfaßt — den Kosmos. Dieser Kosmos zeigt sich dem Auge — aber dem Auge ist er immer ein zwiespältiger —, als sichtbarer ist er für Heraklit nicht rational zu fassen —, als ein beobachteter, in seinen Bewegungszusammenhängen erforschbarer existiert er für ihn gar nicht. Das Wissen Heraklits erfaßt die Einheit des Logos, „die unsichtbare Harmonie"; nur als verstehbares Wort wird die Welt dem Denken Heraklits zugänglich. In der sichtbaren Welt ist der Widerspruch zwischen dem Wechsel und der ihm zugrundeliegenden Einheit nicht auflösbar — da ist die beständig wechselnde Flut und der gespannte Bogen ein letztes Phänomen, über das sich nichts weiter aussagen läßt — das eben ein Wesentliches darstellt. Und diese beiden Heraklitischen Bilder sind so wenig überbietbar oder weiterhin reduzierbar, daß sie noch heute in der Naturwissenschaft ihre zentrale Bedeutung haben. „Welle" und „Spannung" sind phänomenologisch irreduzible Wesenheiten.

Um die logische Seite der Heraklitischen Weltauffassung noch deutlicher zu begreifen, kommen wir noch einmal auf den Satz zurück, an dem wir zuerst gerade das Hervortreten des Empfindens bei Heraklit aufgewiesen haben (fr. 126): *τὰ ψυχρὰ θέρεται, θερμὸν ψύχεται, ὑγρὸν αὐαίνεται, καρφαλέον νοτίζεται.* Wir haben gesehen wie in der rein verbalen Wendung der verschiedenen Prädikate die noch ungeschwächte Kraft des Sicheinfühlens und Miterlebens sich ausspricht. — Diels hat in einer schönen Abhandlung[1]) als ein Charakteristikum der allgemeinen Sprachentwicklung hervor-

1) = SBB 1901, IX, S. 190f. cf. PhU XXIX 19f.

Digitized by Google

gehoben, daß sich das Verbale allmählich immer weiter zum Substantivischen befestigt, und er hat gerade Heraklit als eine wichtige Etappe auf diesem Wege genannt. Diels denkt dabei besonders an die Nominalbildungen auf *-σις*, die tatsächlich am deutlichsten das Verbale in das Nominale, Begriffliche umsetzen: Diese Bildungen dringen mit voller Kraft allerdings erst geraume Zeit nach Heraklit in das Griechische ein. Aber trotzdem finden wir eine Reihe solcher Worte bei Heraklit und es ist interessant, welcher Art diese sind. Sie lauten *μάθησις* (fr. 55), *φρόνησις* (2, cf. *τὸ φρονεῖν* 112, 113), *γνῶσις* (56), *ὄψις* (26, 55), *σύναψις* (10). Zur begrifflichen Festigkeit drängen bei Heraklit also die Verben, die sich auf die geistige Auseinandersetzung mit der Welt beziehen [1]), während Verben, die Verhältnisse der Außenwelt bezeichnen (mit Ausnahme von *σύναψις*) es nicht zu solcher Begrifflichkeit gebracht haben. Substantive vom Typus *κίνησις* oder *πύκνωσις* fehlen, wie schon vorhin erwähnt, bei Heraklit [2]). Und z. B. an dem Substantiv *τροπή*, das vom Verbum abgeleitet ist, haben wir oben gesehen, daß es eben nicht zu dieser Gruppe gehört.

Die Betrachtung der abstrakten Substantive bei Heraklit zeigt also auch nur wieder, daß sich sein Denken nicht auf die in Raum und Zeit gegebenen Dinge richtet, sondern eher auf den auffassenden Menschen. Daß die Veränderung der Außenwelt von Heraklit nicht „erkannt", sondern eher „erlebt" wird, hat sozusagen sein grammatisches Korrelat in der noch ursprünglichen Stärke des Verbalen: *τὰ ψυχρὰ θέρεται* — und ähnliche Wendungen kehren häufig in den Fragmenten wieder [3]), die aber doch, wie gesagt, nicht mehr Erzählung, Geschichte geben, sondern ein Geschehen, das zu jeder Zeit so ist, was seinen grammatischen Ausdruck in den präsentischen Prädikaten findet. Dieser Satz zeigt aber zugleich, daß die

1) Aber Heraklit fragt nicht als Erkennungstheoretiker nach der Eigenart der Erkenntnisse — er wertet lediglich: *ὅσων ὄψις ἀκοὴ μάθησις, ταῦτα ἐγὼ προτιμέω* (55), *τὸ φρονεῖν ἀρετὴ μεγίστη* (112), *ἐξηπάτηνται οἱ ἄνθρωποι πρὸς τὴν γνῶσιν τῶν φανερῶν* (56), *ζώουσιν οἱ πολλοὶ ὡς ἰδίαν ἔχοντες φρόνησιν* (2).

2) Man lese nur die Nachahmungen heraklitischen Stils bei den hippokratischen „Herakliteern" — dort begegnen uns sofort Worte wie *πρόσθεσις, ἀφαίρεσις, αὔξησις, μείωσις* (*π. διαιτ.* 6), *σύγκρησις* (id. 7), *κίνησις, διάπεμψις* (id. 9), *ἀπομίμησις, σύστασις, σκέδασις, ἀπόκρισις, αὔξησις* (id. 10).

3) cf. z. B. fr. 84, 91 usw.

Digitized by Google

Abstraktion bei Heraklit an einer anderen Wortklasse ansetzt, am Adjektiv.

Da ist zunächst einmal festzustellen, daß das Adjektiv in seiner eigentlichen Bedeutung als attributives „Eigenschafts"-Wort bei Heraklit fehlt. Wenn man denkt, wie z. B. Empedokles die Adjektive so meisterhaft verwendet, um den Dingen eine besondere Farbe zu leihen, um sie von irgendeiner Eigenart aus lebhaft zu erfassen, so erscheint Heraklits Gebrauch der Adjektiva als geradezu tot. Adjektive kommen attributiv neben einem Substantiv ungefähr 25 mal bei Heraklit vor — dagegen als Prädikatsnomen ungefähr 45 mal, substantiviert aber mehr als 60 mal.

Ist es schon bemerkenswert, daß so wenig Fälle des attributiv verwandten Adjektivs in den Heraklitischen Fragmenten vorkommen, so ist noch auffallender, daß eigentlich in keinem einzigen Falle ein gefühlsbetontes Adjektiv irgendeine besondere Eigenschaft des Substantivs sinnlich verdeutlicht. Von den 25 Fällen fallen 8 auf *πολύς, πλέων, μείζων, μέγιστος, πᾶς, ἴδιος* — und Fälle wie *παιδὸς ἀνήβου, ὁ κάλλιστος κόσμος, κλέος ἀέναον* zeigen, daß das attributive Adjektiv bei Heraklit nicht einen besonderen Fall heraushebt und beschreibt, daß es vielmehr die Allgemeinheit des Substantivs noch verstärkt —, also auf die Abstraktion hinwirkt.

Die häufige Substantivierung des Adjektivs dient Heraklit dazu, die Eigenschaft von den Dingen „abzutrennen" — und das heißt, daß er nicht nach den materiellen Voraussetzungen fragt, die eine Veränderung in den Eigenschaften eines Dinges hervorbringen könnten —, wie etwa der Physiker fragen wird, wie Wärme oder Farbe entsteht. Indem Heraklit nicht nach der physikalischen „Wärme" oder „Feuchtigkeit" fragt, die sich immer nur empirisch am warmen oder feuchten Körper feststellen läßt, sondern nach „dem Warmen" oder „dem Feuchten" — wobei der griechische Plural neutr. auf eine für uns unnachahmliche Art das zerstreut gegebene einzelne Warme zur Einheit zusammenfaßt —, hält er sich in der Schicht des Logos, in der nicht ein beobachteter Gegenstand dem Beobachter gegenübertritt, sondern in der diese Zweiheit von Subjekt und Objekt unzerstört ist, in der die Eigenschaft nur als Teil einer notwendigen Polarität erscheint. Denn „das Warme" ist nicht die wahrgenommene Wärme und nicht die Wärmeempfindung; sondern ist überhaupt der Empirie entzogen, „losgelöst" im Gedanken. Wo Heraklit der Natur gegenüber das

Digitized by Google

Empfinden verläßt und zum Gedanklichen aufsteigt, gelangt er also auch hier nicht zur eigentlichen Naturwissenschaft.

Der Logos, der die Bedeutung des Wortes meint, richtet sich auch bei Tatsachen nur auf die dahinter liegende Bedeutung, auf den einheitlichen Sinn der zwiespältigen Erscheinung, bemüht sich aber nicht um eine rationale Verbindung der Tatsachen untereinander[1]). — Und in ähnlicher Weise wird auch das menschliche Handeln von Heraklit aufgefaßt.

Das führt uns zurück auf die Frage, die wir vorhin schon berührt haben, als wir über die Bedeutung des Ethos bei Heraklit sprachen. Es war schon gesagt, wie sich ihm das *ποιεῖν*, das Tun, immer mit dem *λέγειν*, mit dem bedeutungsvollen Reden verbindet. Wie der Logos in der Welt etwas ewig Tätiges ist, so ist auch für den Menschen das Wissen um den Sinn ganz selbstverständlich mit dem Handeln verbunden. Bei der Beurteilung des Handelns hält er sich auch ganz an den Logos, seine Ethik geht immer von der „Bedeutung" des Handelns aus. Fr. 49: *εἷς ἐμοὶ μύριοι, ἐὰν ἄριστος ᾖ*. „Einer gilt mir Tausende, wenn er der beste ist."

Er stellt die Frage nach dem Wert der Handlung, ohne aber die Frage nach dem Ziel des Handelns aufzuwerfen. „Wenn er der beste ist" — dieser Satz birgt kein weiteres Problem für ihn. Er sagt (fr. 102): *τῷ μὲν θεῷ καλὰ πάντα καὶ ἀγαθὰ καὶ δίκαια, ἄνθρωποι δὲ ἃ μὲν ἄδικα (ὑπειλήφασιν) ἃ δὲ δίκαια*. „Vor Gott ist alles schön und gut und gerecht, die Menschen aber halten das eine für unrecht, das andere für recht."

Die Leidenschaft des Ethikers, den Menschen ein Ziel vor Augen zu stellen, fehlt ihm also vollkommen. Die Gegensätze zwischen gerecht und ungerecht liegen für ihn auch nur im beschränkten Meinen der Menschen, sind nur Gegensätze des Empfindens, die im Göttlichen ihren Ausgleich finden (wobei allerdings die Inkonsequenz entsteht, daß das Gerechte, also die eine Seite des Gegensatzpaares, den Ausgleich schafft.)

Und so oft die *δίκη* bei ihm vorkommt, ist sie immer nur die einfach Geltende, die die Lügner faßt, deren Schergen die

1) Kausale Satzverbindungen gehen bei ihm immer nur auf das Verhältnis vom Grund zur Folge, nie auf das von der Ursache zur Wirkung.

Digitized by Google

Erinyen sind. Niemals wird aber die Frage gestellt, wie der Mensch sich zu dieser Dike stellen könnte.

So ist auch der *νόμος* der Stadt das, was seine Kraft aus dem Logos hat, und „durch alles hindurchgeht", was die Macht hat und gilt (*κρατεῖ* fr. 114), was der Stadt die Bedeutung gibt und darum verteidigt werden muß wie die Mauer (fr. 44). Nomos kann darum auch sein, einem einzelnen zu gehorchen (fr. 33). Mit eigentlicher Ethik hat das alles noch gar nichts zu tun.

Wenn er einmal eine Norm für das Handeln aufstellt, so lautet sie: *δεῖ ἕπεσθαι τῷ ξυνῷ* (fr. 2) — man soll dem Allgemeinen folgen, d. h. dem Logos. Sicher liegt ein Unterschied gegen die früheren Anschauungen darin, daß auch das Handeln auf eine allgemeine Norm bezogen wird und nicht mehr nur auf ein besonderes Standesideal, daß der Wert rational begründet und nicht nur als gegeben hingenommen wird. Aber trotzdem ist das Denken nicht darauf gerichtet, dem Leben ein Ziel zu stecken, wie das stoische *ὁμολογουμένως ζῆν* dem Zweck eines glücklichen Lebens dient. Heraklit stellt nicht die Frage nach dem Ziel, sondern nach dem Wesen. Die Vernunft umschließt beidemal beides — sie ist theoretisch und praktisch —, aber Heraklit sucht keine Maxime, die Frage nach dem *ποιεῖν* wird wohl mitgestellt — sie stellt sich unwillkürlich ein —, aber Heraklits Interesse am Handeln beruht nur darauf, daß das Wissen für ihn zugleich auch das Tun bedeutet, daß der Logos für ihn noch nichts rein Theoretisches, sondern etwas lebendig Wirkendes ist, der tatsächlich „gilt", wie das Gesetz, der *νόμος* auch gilt, „Bedeutung" hat. Dies Gelten und Bedeuten[1]) verbindet Logos und Dike für Heraklit miteinander.

Und bei den anderen Substantiven, die er zur Bezeichnung des rationalen kosmischen Prinzips braucht, *γνώμη* und *σοφόν* — und ebenso bei *φρονεῖν* und *φρόνησις* —, fällt auf, daß sie nicht nur theoretische Bedeutung haben, sondern auch das Handeln mitumfassen[2]).

So richtet sich denn der Vorwurf, den er gegen die Menschen erhebt, dagegen, daß sie nicht „verstehen", daß sie nicht wach

1) Wie nah „Gelten, Wertsein" und „Bedeuten" für die antiken Sprachen nebeneinanderliegen, zeigen *δύνασθαι* und valere, die beide auch das Bedeuten eines Wortes bezeichnen; cf. auch potestas-Bedeutung rhet. Her. 4, 67 statt vis, significatio.

2) Ph. U. XXIX 5ff. u. 33ff.

Digitized by Google

sind, nicht denken und den allgemeinen geltenden Sinn nicht erfassen. — Auch von hier aus zielt also alles auf den einen Zentralpunkt, den Logos. Heraklits Denken erweist sich als ein *συνιέναι* in ganz prägnantem Sinne. Heraklit war im Altertum als der Dunkle verschrien. Sicher mag es uns verhältnismäßig leicht gelingen, den Zusammenhang seines Systems zu durchschauen, seine vielfältigen Äußerungen auf einen einheitlichen Mittelpunkt zu reduzieren. Jedoch mit dem Erkennen des Zusammenhangs aller Teile in dem Denken Heraklits haben wir nicht etwa wie bei einem ausgesprochen naturwissenschaftlichen Denker das Wesentliche aufgedeckt. Dahinter steht das ungeheure Pathos des Erlebens und dessen Hinüberführen in die Schicht des Bedeutens und Geltens. Wie irgendein inhaltsschweres Wort ein durchaus kenntliches und allgemein greifbares ist — wie z. B. das „Leben" —, aber doch für den Grübelnden immer neue und neue Tiefen auftut, wie solch ein Logos so ist auch Heraklit selbst zunächst durchaus einfach, da all sein Denken nur immer wieder auf eine einzige Intuition bezogen ist — und doch bedarf es nach dem Wort, das Sokrates gesagt haben soll, als Euripides ihm die Schrift des Heraklit gab (Diog. II 22), eines delischen Tauchers, um ihn zu ergründen.

Hamburg. B. SNELL.

Digitized by Google

ZU DER SIEBENTEN EKLOGE VIRGILS.

Nach den wertvollen Arbeiten, welche in den letzten Jahren über die Eklogen Virgils erschienen sind, dürfte es gewagt erscheinen, das Wort zu ergreifen. Aber der psychologischen Feinheiten in den Hirtengedichten sind so viele und so vielgestaltige, daß jeder kleine Beitrag, welcher das Verständnis dieser einzig dastehenden Poesie zu fördern versucht, vielleicht doch seine Berechtigung hat.

Der Wettgesang zwischen Corydon und Thyrsis endet in der siebenten Ekloge mit dem Sieg des ersteren, wie es Meliboeus v. 69 deutlich ausspricht: *haec memini et victum frustra contendere Thyrsim.* „Die Richtigkeit des Schiedsspruches läßt sich kaum erweisen", so Jahn in seinem Kommentar zu den letzten Versen des Gedichtes, deren Bedeutung ihm nicht klar geworden ist. Gewiß, vom dichterischen, vom rein künstlerischen Standpunkt betrachtet, ist es nicht leicht verständlich, weshalb Corydon der Sieger, Thyrsis der Besiegte ist. Eine völlig klare Sprache reden dagegen die Schlußworte des Meliboeus, sobald wir die Wechselgesänge ethisch zu fassen versuchen. Es wird sich aus einer Analyse der einzelnen Abschnitte ergeben, daß Virgil mit seinem Urteil den stolzen, aber zaghaften Jüngling den Sieg davontragen läßt über den selbstbewußten, den bescheidenen jungen Mann über den Prahler und Protzer, den idealistisch veranlagten über den am Materiellen gebundenen. Es ist die Zaghaftigkeit und Bescheidenheit, der der Dichter den Preis zuerkennt. Wir gewinnen in dieser Ekloge, sobald wir ihren Kern fassen, ein gutes Stück Virgilischer Ethik; denn es ist kaum zweifelhaft, daß, was uns Virgil hier bietet, seinen innersten Anschauungen über die menschlichen Charaktere mit ihren Schwächen und guten Seiten entspricht, auch in völliger Harmonie mit seinem eigensten Wesen ist.

Als mir diese bewußten Tendenzen der Virgilischen Dichtung klar geworden waren und ich nachprüfte, inwiefern schon frühere Erklärer die Ekloge in der gleichen Weise nachempfunden hatten, ergab sich, daß schon seit J. H. Voß (s. unten zu vv. 33 bis

Digitized by Google

36) die älteren Interpreten gelegentlich zu verwandten Ansichten gekommen waren. So sagt z. B. F. Hermes in seiner Sonderausgabe der Eklogen (Dessau 1890), die sonst vieles zu wünschen übrigläßt, p. 24: „Ich bemerke, daß in jenem Wechselgesange die beiden durch alle Strophen hindurch vorzüglich kontrastiert sind: Corydon zart und sinnig, Thyrsis derb und nicht ohne naturwüchsigen Humor." Aber die Unterschiede werden nicht durch eingehende Interpretation der einzelnen Abschnitte genauer fixiert, und schon deshalb war es nicht möglich, die Schlußfolgerung zu ziehen, daß Virgil hier seinen eigenen ethischen Standpunkt zum Ausdruck bringt. Und Cartault (*ét. sur les bucol. de Virgile* [1897] p. 180 ff.) hat zwar vereinzelt die edleren Gefühle Corydons empfunden und richtig hervorgehoben — vgl. p. 192 zu vv. 21—28: „mais Corydon aspire à égaler son cher Codrus qu'il aime, c'est un sentiment noble et généreux . . . Thyrsis ne demande pas le talent; il croit l'avoir . . . Thyrsis a plus de confidance en lui-même" —, aber für andere Teile (vgl. zu vv. 33—36, 37—44) hat er sie direkt geleugnet. Auch lehnt er Ansichten wie die oben erwähnte von Hermes für die ganze Ekloge entschieden ab, indem er sich die Worte Schapers (Symbolae Ioachimicae p. 29 ff.): *neque frustra contendisse Thyrsin Vergilius diceret v. 69, nisi quae ille in certamen adduxisset, satis eleganter posita esse credidisset nec pastoribus Corydon summa laude dignus esse visus esset, v. 70, nisi adversarium haud contemnendum devicisset* zu eigen macht und hinzufügt (p. 199)) „j'ai essayé de faire ressortir impartialement les mérites de l'un et de l'autre". Es dürfte also keineswegs überflüssig sein, klarzulegen, was Virgil mit dieser Ekloge gewollt hat[1]).

„Entweder gebt mir, ihr Musen, eine so erhabene Dichtkunst wie meinem Codrus oder, wenn das Wort *non possumus omnes* auf mich anwendbar ist, so verzichte ich auf das Dichten." Keineswegs hat Corydon in diesen Versen (21—24) sich selbst sehr gelobt, wie Jahn in seinem Kommentar behauptet, sondern wir haben die Äußerung eines stolzen, aber noch idealistisch veranlagten Jünglings vor uns, der entweder in seiner Kunst das Allerhöchste erreichen will oder sie völlig aufgibt. Wie den meisten jugendlichen Idealisten, so steht auch ihm als nachstrebenswertes Beispiel ein

1) Nichts bietet für unsere Zwecke G. Rohde, de Vergili eclogarum forma et indole (= Klass.-Philol. Stud., veröff. von F. Jacoby, Heft 5) 1925.

Digitized by Google

Mann vor Augen, der in der vom Jüngling erstrebten Kunst Hervorragendes geleistet hat. Er nennt ihn liebevoll *meus Codrus*, ohne daß wir genau erfahren, ob mit *meus* der Lehrer, der Freund oder ein Verwandter gemeint ist, und lobt dessen Gedichte durch einen Vergleich mit *Phoebus* enthusiastisch. Seine Hoffnungen für die Zukunft sind große, und die Musen selbst bittet er um Beistand; aber seine Zweifel und Sorgen bringt er nicht weniger zum Ausdruck, der Zukunft sicher fühlt er sich keineswegs. — Ganz anders singt Thyrsis. „Mich[1]) schmücket, Hirten, mit Epheu, mich, den heranwachsenden Dichter, damit Codrus vor Neid die Eingeweide platzen; oder wenn er (Codrus) mich mehr gelobt haben wird als ich ihm in Wahrheit gefalle, so bindet *baccar* um meine Stirn, damit seine böse Zunge mir, dem zukünftigen Dichter, nicht schädlich sei." — Im Gegensatz zu Corydon zweifelt Thyrsis nicht daran, daß er ein großer Dichter werden wird: *crescentem poetam*, das durch *vati futuro* noch einmal aufgenommen wird, zeigt das aufs deutlichste; die Worte heben sich von dem bescheidenen *aut si non possumus omnes* Corydons unvorteilhaft ab. Und während Corydon von Codrus spricht wie von dem verklärten Dichter, dem nachzustreben und es gleichzutun das höchste Ziel sei, vermißt sich Thyrsis, von dem Neid des Codrus zu reden, welcher allein schon dadurch erregt wird, daß er, Thyrsis, von den Hirten als Dichter bekränzt wird. Sein Eigendünkel kennt keine Grenzen; dem großen Sänger Codrus schiebt er die häßlichsten Empfindungen unter und zwar in Ausdrücken (*invidia rumpantur ilia*), welche hart an das Vulgäre streifen. Aus den Versen des Thyrsis spricht eine fast niedrige Gesinnung, und unsere Sympathien sind für Corydon: sie werden auch in den übrigen Versen ihm gehören.

Im zweiten Abschnitt (vv. 29—41) singt Corydon von dem jungen Jäger Micon, der jetzt der Artemis einen Schweinskopf und Hirschhörner weiht und für den Fall, daß das Jagdglück ihm dauernd günstig sei, eine Marmorstatue verspricht. Der Gegenstand der ersten Weihung ist einfach und schlicht, die für später in Aussicht gestellte Statue ein nicht auffälliges Geschenk. — Dagegen haben

1) Völlig verfehlt ist Jahns Erklärung der Stelle. Das Richtige schon bei Heyne; daß das Subjekt zu *si ultra placitum laudarit* nur Codrus sein kann, ergibt sich auch daraus, daß vorher von dessen *invidia* die Rede war und gerade der Neidische gelegentlich seinen Neid durch ein zu hohes Lob zu verstecken sucht.

Digitized by Google

die Versprechungen des Thyrsis etwas Prahlerisches und Protziges. Obwohl sein Priapus nur der Wächter eines armen Gartens ist — der Zusammenhang zwingt hier, *pauper* als „arm" aufzufassen — und dementsprechend dem Gotte gesagt wird, daß er sich mit dem jährlichen Opfer von Milch und Kuchen zufrieden geben muß, fährt Thyrsis dennoch mit den Worten fort, daß er ihm jetzt nur eine Marmorstatue habe machen können und erst später, wenn die Herde wachse, eine goldene Statue weihen werde. Mit anderen Worten: was andere und auch Micon als höchstes Geschenk dem Gotte weihen, das hat Thyrsis trotz seiner besonders ungünstigen Verhältnisse schon jetzt gestiftet, nämlich eine marmorne Statue. Die zwei letzten Verse vertragen sich kaum mit den beiden ersten, und die Worte *marmoreum pro tempore fecimus* enthalten für den Leser einen Widerspruch; die Weihung seitens eines Armen mußte um so merkwürdiger berühren, als die Statuen des Priapus auch in den Gärten der reichsten Römer aus Holz verfertigt waren, vgl. Heinze zu Horaz Sat. 1, 8, 1. Thyrsis, der Prahler und Protzer, hat schon eine Statue aus Marmor verfertigen lassen; genügen aber kann eine solche nicht, es wird eine Statue aus Gold in Zukunft noch folgen[1]).

In den nächsten Versen (37—44) *Nerine Galatea, thymo mihi dulcior Hyblae, candidior cycnis, hedera formosior alba* usw. wirbt Corydon um die schöne Nymphe Galatea, indem er sie durch seine Schmeichelworte und die Ausmalung ihrer Schönheit günstig zu stimmen versucht, und bittet sie zu kommen, wenn die Herden gegen Abend die Ställe aufgesucht haben. In den Worten *si qua tui Corydonis habet te cura* ist durch das feine *tui Corydonis* das Verhältnis, das beide bindet, in zartester Weise angedeutet, und zugleich ein Zweifel des bangenden Jünglings, wenn auch nur ein ganz leiser, ausgesprochen, ob die vielbegehrte Galatea ihm auch die Treue halten wird. Über dem Ganzen liegt die Stimmung des Liebenden, der einerseits die schönsten Hoffnungen für die Erfüllung seiner Wünsche hegt, andererseits der Überzeugung ist, nur durch Schmeicheleien und eindringliche Worte sich sein Glück sichern zu können. — Ganz anders wirken die Worte des Thyrsis.

1) Etwas anders Heyne-Wagner⁴: *magna loqui et κομπάζειν Thyrsim ac Micone magna Dianae pollicito maiora et in ridiculum aucta Priapo promittere Vergilius facit de industria ut vidit acute Vossius.* Mit Unrecht Cartault p. 193: je ne sais si ce n'est pas là prêter des intentions à Vergile.

Digitized by Google

Im Namen der Galatea[1]) (vgl. Ecl. III 78, Theokrit VI 21) antwortet er auf die Werbung Corydons, aber in einer Form, welche von dessen Worten unvorteilhaft absticht. Unverhüllt zeigt Galatea ihre Leidenschaft, welche sie kaum noch bis zum Abend zügeln kann — *si mihi non haec lux toto iam longior anno* —, während sonst die Frau ihre Liebe mehr zu verstecken pflegt, vgl. A. P. 10, 120: *πᾶσα γυνὴ φιλέει πλέον ἀνέρος, αἰδομένη δὲ | κεύθει κέντρον ἔρωτος*, Ovid Ars 1, 276; Kroll zu Catull 61, 176 (anders Catulls Acme, aber in einer zarten Form). Und wenn sie zu Corydon sagt: *Sardoniis videar tibi amarior herbis, horridior rusco, proiecta vilior alga,* so entsprechen die harten rauhen Laute[2]) dieser Worte, welche *implicite* zeigen, wie sehr Galatea von ihrer Schönheit überzeugt ist, der unzarten Weise, in der das Mädchen ihr Liebesverlangen zum Ausdruck bringt. Es ist sicher kein Zufall, daß jener rauhe Klang in den Worten des Thyrsis begegnet; die Absicht des Dichters ist leicht erkenntlich durch die weichen Klänge in den Anfangsworten Corydons: *Nerine Galatea, thymo mihi dulcior Hyblae, candidior cycnis* usw. mit ihren vielen ü-Lauten; auch hier entspricht die äußere Form der weichen Stimmung in den so viel feineren Worten Corydons[3]).

In dem vierten Wechselgesang (45—52) bittet Corydon die moosumwachsenen Quellen und das Gras, weicher als der Schlaf, das Vieh gegen die Sonnenhitze zu schützen. Die Sorge um den kommenden Sommer quält ihn *(iam venit aestas torrida)* und gegen die Gewalt des Himmels fleht er um die Hilfe der ihm vertrauten Umgebung, welche ihm beistehen kann. — Dagegen fühlt sich

1) So richtig Heinze i. d. Z. LVIII (1923) 112, wie außer *immo* auch *tibi* zeigt, das, wenn Thyrsis die Worte für sich spricht, nicht sicher zu deuten ist und entweder auf Galatea oder auf eine Unbekannte bezogen werden muß. Auch *ite domum ... iuvenci* ist am leichtesten als Antwort der Galatea auf Corydons Worte *cum primum pasti repetent praesepia tauri* verständlich. Aber auch wenn Thyrsis seine eigene Geliebte angeredet haben sollte, treffen die obigen Bemerkungen zu.

2) Vgl. Heinze, Neue Jahrb. 1907, 166; man beachte die Häufigkeit der *littera canina*.

3) Trotz aller Unterschiede sind die genauen Entsprechungen ... *mihi dulcior Hyblae, candidior ... hedera formosior alba* ∾ *tibi amarior herbis, horridior ... proiecta vilior alga,* welche sich gegen Ende steigern, beabsichtigt und sollen den Gegensatz unterstreichen. — Nicht glücklich über dieses Strophenpaar Cartault p. 195: ... C'est affaire de goût personnel de préférer l'un ou l'autre.

Digitized by Google

Thyrsis in seiner Selbstherrlichkeit über die Elemente erhaben[1]), obwohl es Winter ist; sogar der Boreas, der gefürchtetste unter den Winden, kann ihm nichts antun; in den Worten: *hic focus . . . hic tantum Boreae curamus frigora, quantum aut numerum lupus aut torrentia flumina ripas* zeigt sich das Gefühl der Überlegenheit in krassester Form.

In dem fünften Sang (53—60) jubelt zunächst Corydon über die reichen Gaben der Natur im Herbst, aber der Ausgang ist sentimentalisch und pessimistisch: „aber wenn der schöne Alexis von den Bergen hier wegzieht, so wirst du sogar die Flüsse trocken sehen." — Diese pessimistische Stimmung nimmt Thyrsis zunächst auf in seiner Schilderung des südlichen Sommers: *aret ager, vitio moriens sitit aeris herba, Liber pampineas invidit collibus umbras.* Aber nach der Ankunft der Phyllis wird der Wald grünen und der Regen in großen Mengen strömen (mit bewußtem Gegensatz zu *videbis et flumina sicca* v. 55). In den Worten des Thyrsis liegt diesmal nichts, was irgendeine Seite seines Charakters ungünstig beleuchtet. Aber es ist vollkommen in Übereinstimmung mit der bisherigen Charakterschilderung der beiden Hirten, wenn die Stimmung Corydons vom Optimismus zum pessimistisch-sentimentalischen, die des Thyrsis in umgekehrter Richtung sich entwickelt[1]). Wie Corydon im frohstimmenden Spätfrühling dennoch von Sorgen um seine Pflanzen gequält wird (V. 45ff.), so denkt der zaghafte Hirt sogar im Früchte spendenden Herbst an trockene Flüsse, wenn der schöne Alexis davongeht, obwohl der regenarme Sommer längst dahin ist. Dagegen behält der zu Übermut neigende Thyrsis seine Selbstsicherheit und seinen Optimismus auch im Winter bei der strengen Kälte der norditalienischen Poebene (vgl. v. 6, 12f., 49ff.) und im Sommer während der dort herrschenden großen Hitze, obwohl diese extremen Jahreszeiten mitunter wirklich zu fürchten sind. Corydon befürchtet sogar im Spätherbst alles versengende Trockenheit, Thyrsis rechnet auch im Hochsommer mit rechtzeitig sich einstellendem Regen.

In den letzten Versen (61—68) sagt zunächst Corydon: „die Pappel ist Herkules am teuersten, die Rebe Bacchus, die Myrte der schönen Venus, Phoebus der ihm geweihte Lorbeer; Phyllis liebt die Haselstauden; solange Phyllis diese liebt, wird weder die Myrte noch der Lorbeer des Phoebus die Haselstaude übertreffen." Aus den Versen Corydons spricht die große Liebe zu Phyllis, aber diese Leiden-

1) Vgl. Cartault p. 197.

Digitized by Google

schaft wird nicht direkt erwähnt; der Sänger läßt sich selbst völlig zurücktreten, und von egoistischen Motiven ist keine Spur. — Völlig verschieden sind die Verse des Thyrsis: „schön ist die Esche in den Wäldern, die Pinie in den Gärten, die Pappel an den Flüssen, die Tanne auf den hohen Bergen; aber wenn du, schöner Lycidas, mich öfters besuchst, wird die Esche in den Wäldern, die Pinie in den Gärten dir weichen." Die feine Art, in der Corydon seine Liebe zu Phyllis andeutet, vermißt man hier völlig; nur wenn seine egoistischen Wünsche befriedigt werden, wird Thyrsis seinen geliebten Lycidas für schöner halten als die genannten Bäume. Corydon hat durch die Zusammenstellung mit Venus, Apollo u. a. die Phyllis in eine höhere Sphäre gehoben; Thyrsis zieht seinen Geliebten in die reelle Welt sinnlicher Liebe herab. Auch ästhetisch stehen Corydons Verse höher.

Wir erkennen, weshalb der Sänger Corydon den Sieg davontragen mußte und welche Werturteile der Dichter in dieser Ekloge, in der verhältnismäßig selten Theokrit benutzt wurde, zum Ausdruck bringt. Feinschmecker wie Asinius Pollio, die sich Virgil als Leser wünscht, haben diese Gedichte, welche an Zartheit die augusteische Dichtung um vieles übertreffen, genossen. Es herrschte in bestimmten literarischen Kreisen des damaligen Roms eine Feinheit des Geschmackes, um welche auch wir Modernen sie beneiden könnten.

Göttingen. WILHELM BAEHRENS.

Digitized by Google

T. POMPONIUS ATTICUS UND DIE VERBREITUNG VON CICEROS WERKEN.

Wie die römische Literatur kam auch der römische Buchhandel verhältnismäßig spät zu voller Blüte. Es ist nicht zu verwundern, daß wir mit Namen aufgeführte Buchhändler erst bei Horaz finden: die Sosii fratres. Von da ab kennen wir eine ganze Reihe. Die Vorstellungen, die in der einschlägigen Literatur über den Buchhandel der republikanischen Zeit, besonders über T. Pomponius Atticus vorhanden sind, scheinen mir mehr oder weniger unrichtig [1]). Man hat, wie ich glaube, ganz falsche Bahnen eingeschlagen, um dieses Gebiet des antiken Kulturlebens aufzuhellen.

Über Buchhändler im republikanischen Rom lesen wir fast ausschließlich bei Cicero. Phil. II 9, 21 erzählt er, Clodius habe sich auf die Treppe eines Buchhändlerladens geflüchtet. Wie zur Kaiserzeit werden die Buchhändler auch damals Freigelassene und Fremde, meist Griechen gewesen sein. Sie waren anfangs keine bloßen Händler, sondern wie die griechischen *βιβλιογράφοι* handwerksmäßige Abschreiber, die zunächst auf Bestellung, dann auch auf Vorrat arbeiteten. Über die Art ihres Handels können wir uns aus Cicero ad Quint. fr. III 4, 5 eine Vorstellung machen. Er spricht hier über die Erweiterung der griechischen Bibliothek seines Bruders, über Austausch von Büchern, Besorgung lateinischer Werke, insgesamt über Bücher, die auch für seine Studien in Betracht kommen. Käuflich seien solche nicht, wenigstens nicht in guten Exemplaren (*neque enim venalia sunt, quae quidem placeant*), und könnten nur mit Hilfe eines erfahrenen und umsichtigen Mannes beschafft werden (*confici*, vgl. ad Quint. fr. III 5, 6) [2]). Keineswegs waren also in jenen Buchhändlerläden, die sicher noch nicht sehr zahl-

1) Vgl. meine Dissertation *Poetae scriptoresque Romani num opera sua bibliopolis vendiderint*, Leipzig 1922 (nur handschriftlich).

2) Ganz falsch übersetzt Boissier, Atticus éditeur de Cicéron (Revue Archéol. 1863 p. 99) dieses *conficere* mit *copier*.

Digitized by Google

reich waren, alle griechischen und römischen Werke in annehmbaren Ausgaben vorrätig bzw. zu bestellen. Sonst hätte ja Cicero die gewünschten Bücher dort seinem Bruder kaufen können. Die Buchhändler kauften mehr oder weniger planlos Bücher oder Bibliotheken auf, etwa nach Art unserer Trödler und Altwarenhändler, vervielfältigten sie, sofern es Gewinn versprach, und boten sie dann feil. Cicero klagt ad Quint. fr. III 5, 6 sehr über fehlerhaft abgeschriebene Exemplare lateinischer Werke. Um griechische Bücher ist es, wie wir aus ad Quint. fr. III 4, 5 sehen, in Rom nicht besser bestellt gewesen, obwohl der griechische Buchhandel längst gut ausgebildet war. Bücher lebender Autoren scheinen die Buchhändler damals überhaupt noch nicht regelmäßig vertrieben zu haben. Fälschlich hat man aus einigen Stellen irgendwelche Beziehungen zwischen Schriftsteller und Buchhändler herauskonstruiert[1]). Daß das einzige Buch, das es von M. Antonius zu Ciceros Zeit noch gab (Cic., or. 5, 18), überhaupt jemals durch Buchhändler verkauft worden war, ist nicht ersichtlich. Keinesfalls hat er es selbst dem Buchhandel übergeben; es kam vielmehr gegen seinen Willen, nur durch seine Unvorsichtigkeit unter die Leute (Cic., de orat. I 21, 94). Ganz ähnlich steht es mit der Verbreitung von Ciceros Jugendschrift de inventione (Cic., de orat. I 2, 5). Bei den Stellen ad Att. XII 6, 3 und XIII 12, 2, die ich später ausführlich erklären werde, ist an Buchhändler überhaupt nicht zu denken. Im ersten Falle spricht Cicero allgemein von den Leuten (*aliorum*), die bisher Exemplare seines Orator von Atticus empfangen haben, im anderen schreibt er an Atticus, er wolle ihm nach den günstigen Erfahrungen künftig die Empfehlung aller seiner Schriften übertragen, d. h. nicht sich selbst mehr damit befassen, doch nicht etwa, wie Birt und Friedländer meinen, anderen Buchhändlern den Vertrieb vorenthalten. Zum Verständnis von ad Att. XIII 22, 3 *scripta nostra nusquam malo esse quam apud te* usw. muß man sich klarmachen, daß Cicero gern seine Schriften Freunden zuschickte, z. B. den commentarius consulatus sui an Posidonius (ad Att. II 1, 2), eine uns verlorengegangene Schrift an einen Ungenannten (ad Att. IV 5, 1), besonders häufig an Atticus. Dies bringt er hier zum Ausdruck: nirgends glaubt er seine Werke besser

1) Vgl. Haenny, Schriftsteller und Buchhändler im alten Rom. Leipzig 1885[2] p. 26 ff., 43, Birt, Müllers Hdb. I 3[3] 1913 p. 310, Friedländer-Wissowa, Sittengesch. II[9] p. 221.

Digitized by Google

aufgehoben als bei ihm, d. h. weder bei anderen Freunden noch auch wohl im eigenen Hause. Die librarii, an die er ad Att. XIII 21, 4 im Interesse des Atticus geschrieben hat, sind seine eigenen Schreiber, denen er die des Freundes gegenüberstellt: *scripsi enim ad librarios, ut fieret tuis, si tu velles, describendi potestas.* Denn von Buchhändlern hätte Cicero kaum verlangen können, daß sie die Academica, um die es sich hier handelt, dem Atticus zur Abschrift überließen und sich selbst dadurch den Gewinn schmälerten. Zudem ist hier von den Widmungsexemplaren für Varro die Rede. Solche Ausgaben ließ in Rom der Autor begreiflicherweise in seinem eignen Hause herstellen. Man vergleiche ad Att. XIII 23, 2, wo neben den Widmungsexemplaren der Academica auch die von de finibus erwähnt werden: *item, quos Bruto mittimus, in manibus habent librarii* (scil. *mei*). Die *librarii* dagegen, durch die Cicero als Consul die Aussagen der allobrogischen Gesandten abschreiben, überall verteilen und bekanntmachen ließ (pro Sulla XV 42f.), sind sicher staatliche Schreiber gewesen. Die de leg. III 20, 46 erwähnten *librarii* gehören gewiß zu den ebenda genannten *apparitores.* Diese hatten Abschriften der Gesetze für ihre Sekretärstätigkeit in den Händen und hielten sie auch für die Beamten und Senatoren zur Einsichtnahme bereit (cf. Mommsen, RStR. I p. 346, 354). Daß Ciceros Sohn Marcus (ad fam. XVI 21, 8) sich zur Erledigung schriftlicher Arbeiten einen Schreiber erbittet, keinen Buchhändler, ist wohl klar. De leg. I 2, 7 erscheint mir der Begriff *librariolus* im Zusammenhange überhaupt unverständlich. Hier spricht Cicero etwas verächtlich über die Schreibweise des Historikers Macer, die nicht hergeleitet sei *ex illa erudita Graecorum copia, sed ex librariolis Latinis.* Weder das Wort *Latinis* noch die Präposition *ex* paßt zu dieser Personenbezeichnung. Ich halte *librariolis* für korrupt; verständlich wäre *ex commentariolis Latinis*, die Korruptel freilich schwer zu erklären.

Hätte Cicero seine Werke Buchhändlern zur Abschrift und Verbreitung in die Hände gegeben, würde er sicher in seinen Briefen, in denen er überaus häufig über literarische Dinge, über die Abfassung und die weiteren Schicksale seiner Werke, auch über ihre Veröffentlichung schreibt, auf irgendwelche Beziehungen zum Buchhandel zu sprechen kommen. Hier haben wir ein wichtiges argumentum ex silentio vor uns. Bekanntlich sind Ciceros einzelne Werke mit Hilfe des Atticus vervielfältigt und veröffentlicht worden,

Digitized by Google

ohne daß, wie ich später beweisen werde, Atticus als Buchhändler anzusehen ist. Das wäre nicht nötig gewesen, ja Cicero wäre nie auf den Gedanken gekommen, den Atticus in dieser Weise in Anspruch zu nehmen, wenn damals die Buchhändler regelmäßig die Werke ihrer Zeitgenossen vertrieben hätten.

Ich will nicht völlig leugnen, daß in den Buchläden mitunter auch Prosawerke lebender Autoren zu finden waren. Aus Catulls 14. Gedichte erfahren wir, daß man in den Buchläden alle möglichen Gedichtsammlungen kaufen konnte, z. B. Werke eines uns unbekannten Caesius, des Aquinus, Ciceros Zeitgenossen (vgl. Tusc. disp. V 22, 63), des Suffenus, der zur Zeit des Catull lebte (Cat. c. 22). Und zwar müssen die librarii von solchen Sachen eine ziemliche Auswahl gehabt haben, wie Catulls Worte zeigen[1]). Es werden Gedichte von Modepoeten gewesen sein, Catull bezeichnet sie als Schund. Für Werke ernsteren Inhalts, etwa philosophische oder historische, hätten die Händler damals wohl noch nicht genügend Abnehmer gefunden. Es gab in Rom nur sehr wenige, die sich auch nur zeitweise mit den Wissenschaften eingehender beschäftigten. Auch für Cicero ist die literarische Arbeit stets nur eine Tätigkeit zweiter Ordnung gewesen (s. u.). So ist es verständlich, daß der Buchhandel, der in Griechenland schon im 5. Jahrhundert v. Chr. voll ausgebildet war, in Rom noch gegen Ende der republikanischen Zeit sich äußerst langsam entwickelte. Erst etwa seit Augustus gelangte er zu größerer Entfaltung.

Sich Bücher zu beschaffen, war in der republikanischen Zeit sehr schwierig. Man war im allgemeinen auf gut Glück angewiesen und mußte sich die Mühe nehmen, in den einzelnen Buchläden Umschau zu halten oder, da dies wohl meist erfolglos war, die Bücher in Privatbibliotheken ausfindig zu machen, gegebenenfalls sich an den Verfasser selbst wenden. Das alles liegt in dem *confici* der oben angeführten Stelle ad Quint. fr. III 4, 5. Waren die Bücher nicht käuflich, so wurden sie zur Abschrift entliehen. Das taten z. B. Balbus und Caerellia mit Ciceros de finibus (ad Att. XIII 21, 4 f.), allerdings ohne Wissen und Willen des Autors. Aus der

1) Gar zu kühn erscheint mir Birts Auslegung (Philologus LXIII p. 465, Hdb. I 3[3] p. 310 f.), der *Sulla litterator* in Catulls c. 14 müsse auch Unternehmer von Buchabschriften gewesen sein. Vielmehr wird dieser zum Dank für seinen Gönner Calvus eine kleine Gedichtsammlung zusammengestellt und ihm das Exemplar geschenkt haben.

Digitized by Google

Bibliothek des Atticus entlieh sich Cicero die Bücher des Dichters Alexander zur Abschrift (ad Att. II 20, 6; 22, 7), aus der des jungen Lucullus neben vielen anderen Büchern einige aristotelische Schriften, die er dort wußte (de fin. III 2, 7—10). Ad fam. XVI 21, 8 erbittet sich Ciceros Sohn von Tiro einen Schreiber zum Abschreiben griechischer Schriften. Anderseits war es für den Schriftsteller, der seine Bücher unter die Leute bringen wollte, der gegebene Weg, daß er Exemplare an Freunde und überhaupt an Interessenten als Geschenk oder leihweise zur Abschrift schickte[1]). So erhielt z. B. Cicero von Hirtius den Anticato, für dessen Verbreitung er sogar, allerdings aus dem Autor entgegengesetzten Absichten, Sorge trug (ad Att. XII 40, 1; 44, 1; 45, 3). Atticus erhielt die Werke vieler Autoren, regelmäßig die Schriften Ciceros.

Wer ein Buch irgendwoher oder auch vom Autor selbst erhielt, konnte es nach Gebrauch weitergeben oder doch wenigstens die Abschrift, die er sich gemacht hatte. Ein Autorrecht gab es ja nicht; die Bücher waren, sobald sie der Autor aus der Hand gegeben hatte, vogelfrei. Auf diese Weise konnten Bücher ohne Hilfe der Buchhändler in kurzer Zeit in der ganzen Stadt in vielen Exemplaren verbreitet sein. Nennen wir das mit Haenny p. 19ff. Edition im engeren Sinne im Gegensatz zur Edition durch Buchhändler. Selbstverständlich konnte ein so herausgegebenes Buch auch einmal in die taberna eines Buchhändlers und von dort aus weiter wandern, ohne daß unmittelbare geschäftliche Beziehungen zwischen diesem und dem Autor bestanden.

Zu solchen Zwecken hatten die vornehmen Römer neben vielen anderen kunstgeübten Sklaven ihre Schreiber. Diese schrieben allmählich ihren Herren eine Bibliothek zusammen, die durch Bücherkauf bei Buchhändlern oder auch Privatleuten ergänzt wurde. Daneben besorgten sie auch alle übrigen schriftlichen Arbeiten, schrieben u. a. die acta diurna, die Staatszeitung, ab (vgl. Boissier a. a. O., p. 100). Die Herren diktierten ihnen ihre Briefe (ad Att. II 21, 1; IV 16, 1; 17, 1; VII 13b, 3 u. a.). Auch die Buchrollen leimten sie mitunter zusammen und verrichteten bibliothekarische Arbeiten (ad Att. IV 4b, 1; 5, 3; 8a 2). Gegebenenfalls standen

1) Schon mit Rücksicht darauf scheint mir die Ansicht von Marquardt-Mau (Privatleben der Römer 1886², II p. 829) übertrieben, die ein regelmäßig gezahltes Leihgeld annnehmen, wie es im Mittelalter üblich war.

Digitized by Google

sie auch Freunden ihrer Herren für solche Arbeiten zur Verfügung oder wurden dazu vermietet. Schließlich durften sie wohl auch in ihrer freien Zeit auf eigene Rechnung arbeiten[1]).

Diese Tatsachen müssen wir stets vor Augen haben, um zur richtigen Lösung der Atticusfrage zu kommen. T. Pomponius Atticus stammte aus urrömischer Familie und blieb zeitlebens in dem von den Vorfahren ererbten Ritterstande (Nepos, Atticus-vita c. 1, 1). Das vom Vater hinterlassene Vermögen (c. 14, 2) steigerte sich noch gewaltig durch größere Erbschaften (c. 5, 1f., 21, 1) und durch seine mannigfaltigen geschäftlichen Unternehmungen, auch außerhalb Italiens. Atticus war der reichste Mann Roms. Der römische Staat nahm bei ihm zinslos manche Anleihe auf (c. 2, 4). Zahlreiche Freunde (c. 7, 1; 8, 6), ja die ganze Stadt Athen (c. 2, 6) wurden von ihm mit größter Freigebigkeit beschenkt, ohne Hinblick auf künftigen Nutzen (c. 11, 3f.). Viele bedeutende Männer hatte er zu Freunden, besonders den Cicero. Sehr ausgeprägt waren seine Neigungen zu Literatur und Kunst. Athen war seine zweite Heimat. Wenn er auch kein eigentlicher Gelehrter war, hatte er sich doch mit allen Gebieten der Bildung beschäftigt und besaß große Kenntnisse. Er schrieb sogar ein Buch über die römische Geschichte bis auf seine Zeit, in griechischer Sprache eine Schrift über Ciceros Consulat, trieb genealogische und kritische Studien, ja er versuchte sich auch in der Dichtkunst (c. 18).

Bei diesen für einen Römer doch starken literarischen Neigungen mußte selbstverständlich die Zahl seiner schreibgewandten Sklaven viel größer sein als in anderen vornehmen Häusern. War doch dazu noch besonders viel geschäftliche Schreibarbeit zu erledigen. Denn dieser größte Bankier des Altertums, wie er mit Recht genannt wird, stand mit aller Welt in Verbindung. Man hat die

---

1) Man vergleiche zu alledem die Vervielfältigung neugefundener Handschriften bei den Humanisten des 15. Jahrhunderts, ferner die Art der mittelalterlichen Buchverbreitung. Auch damals war der Buchhandel noch nicht streng organisiert und durchaus unzureichend. „Er beschränkte sich auf einzelne gangbare Artikel und zufällig in den Handel gekommene alte Manuskripte ... Die Briefwechsel ... enthalten sehr häufig Bitten um Abschriften gesuchter Werke, um die Überlassung von Exemplaren zum Abschreiben oder um die Erlaubnis, einige Schreiber hinsenden zu dürfen.“ (Wattenbach, Das Schriftwesen im Mittelalter 1896³ p. 539f.)

Digitized by Google

hierauf bezügliche Nepostelle (c. 13, 3)[1]) vielfach völlig mißverstanden und mit Übertreibung ausgedeutet. Atticus war, so sagt man, der größte buchhändlerische Unternehmer des Altertums und betrachtete die Spekulation mit Bücherrollen als seine wichtigste und sicherste Unternehmung. Auch sein ganzes Privatleben habe er darauf zugeschnitten, wie die Zusammensetzung seines Hausgesindes zeige. Sein ganzes Hauswesen sei eine Bücherfabrik gewesen, in der sämtliche Sklaven mit Schreibereien beschäftigt waren[2]).

Unmöglich spricht hier Nepos von sämtlichen Sklaven des Atticus. Daß er ein zahlreiches Gesinde lediglich zur Verrichtung der häuslichen Arbeiten besaß, war für einen vornehmen Römer selbstverständlich und brauchte nicht besonders hervorgehoben zu werden. Ebenso klar ist es, daß diese neben ihren rein häuslichen Verrichtungen wie Kochen, Waschen und Scheuern nicht noch Schreibarbeiten erledigten. Das hätte nicht einer vernünftigen Arbeitsteilung entsprochen. Nepos schreibt nur über die Sklaven, die sich in seiner familia über diese Art von Bediensteten heraushoben, zunächst über die in Sprache und Schrift bewanderten (*pueri literatissimi*), also die Vorleser und die in sehr großer Zahl vorhandenen Schreiber. Zu diesen gehörten bei Atticus auch die *pedisequi*, also das Gefolge, mit dem sich der dominus öffentlich zeigte. Andere Vornehme hatten dazu nur Leute von stattlichem Äußeren, die sonst zu nichts anderem verwendet wurden und faulenzen konnten. Atticus dachte in dieser Hinsicht wirtschaftlicher und suchte sich solche Leute, die auch zu Arbeiten im Hause brauchbar waren, allerdings zu solchen, von denen sie gegebenenfalls leicht abkommen konnten, wie eben zum Abschreiben[3]). Erst am Ende des Paragraphen kommt Nepos auf die eigentlichen Haus-

1) *Usus est familia, si utilitate iudicandum est, optima; si forma, vix mediocri. Namque in ea erant pueri literatissimi, anagnostae optimi et plurimi librarii, ut ne pedisequus quidem quisquam esset, qui non utrumque horum pulchre facere posset; parimodo artifices ceteri, quos cultus domesticus desiderat, apprime boni.*

2) Vgl. Usener, Kl. Schriften III p. 145, W. Ad. Schmidt, Geschichte der Denk- und Glaubensfreiheit im 1. Jahrhundert der Kaiserherrschaft und des Christentums. Berlin 1847. (c. V: Der literarische Verkehr und der Buchhandel) p. 120. Ähnlich Birt, Hdb. I 3 p. 311, Boissier a. a. O. p. 93ff., 102, Cic. et ses amis p. 135, Haenny p. 27.

3) Man darf nicht übersetzen: „Alle Sklaven, selbst die pedisequi".

Digitized by Google

bediensteten zu sprechen, erwähnt von ihnen aber auch nur die, welche sich durch besondere Fähigkeiten herausheben. Daß auch diese bisweilen als Schreiber tätig sind, davon ist nicht die Rede. Übermäßig groß braucht nach dieser Nepostelle die Zahl der Schreiber bei Atticus wirklich nicht gewesen zu sein. Damit stimmt überein, daß bei Cicero, der doch sehr häufig über sie an Atticus schreibt, sich nur sehr wenige Namen finden: Antäus, Antiochus, Dionysius, Menophilus, Pharnaces und Salvius.

Von einer buchhändlerischen Betätigung des Atticus ist in der ausführlichen Vita des Nepos überhaupt nichts gesagt. Er wird auch nirgends sonst in den römischen Quellen als *bibliopola* oder *librarius* genannt[1]), noch hören wir etwas von einer *taberna*, die er besessen haben könnte. Ebensowenig erfahren wir von derartigen Geschäften seiner Sklaven oder Freigelassenen, die doch öfters erwähnt werden. Der Mann von altererbtem Ritterrang läßt sich überhaupt nicht mit den römischen Buchhändlern auf gleiche Stufe stellen, die sämtlich nur Sklaven oder Freigelassene waren. Wie konnte er sich mit einem Geschäft auch nur nebenher befassen, das zu seiner Zeit nur von armseligen, geringgeachteten Krämern getrieben wurde! Zu einer Zeit, in der es sich noch nicht einmal für einen vornehmen Römer schickte, ausschließlich Schriftsteller oder Künstler zu sein. Gewiß waren in der Folgezeit die Buchhändler in Rom oft hochgebildete, auch ehrenhafte und geachtete Leute, doch eben niemals Römer von Stand. Über diese Schranke konnte sich selbst ein so großzügig gesinnter Mann wie Atticus nicht ohne Schimpf hinwegsetzen[2]). Hinzu kommt noch die äußerst

1) Gar zu leicht gehen Birt Hdb. p. 311 und Boissier an beiden angeführten Stellen über diesen Punkt hinweg. Ganz irrtümlich meint Haenny p. 27f., Nepos habe nur deshalb über die buchhändlerischen Geschäfte des Atticus geschwiegen, um dadurch nicht seiner Fama Eintrag zu tun. Als ob Atticus durch solche Tätigkeit nicht sich selbst am meisten hätte schaden können. Anderseits hätte sich Nepos, gesetzt, Atticus habe wirklich den Buchhandel als Hauptgeschäft betrieben, einer unverzeihlichen Unterlassung schuldig gemacht und ein einseitiges Bild des Atticus gegeben.

2) Lukian (adv. indoct. 24) spricht allerdings von einem *βιβλιογράφος Ἀττικός* im Zusammenhang mit den *Ἀττικιανὰ ἀντίγραφα*. Abgesehen davon, daß die Identität dieses *Ἀττικός* mit dem römischen Ritter umstritten ist, können wir diesen Ausdruck nicht ernst nehmen. Denkt doch hier Lukian an einen wirklichen Bücherabschreiber. Er ist also über die Person dieses *Ἀττικός* keineswegs genau unterrichtet gewesen.

Digitized by Google

geringe Aussicht auf Gewinn, die eine solche Betätigung in dieser literarisch wenig interessierten Zeit versprach, in der dazu noch die Privatabschrift den Bedarf an Büchern im allgemeinen vollauf decken konnte. Ist uns doch selbst in der Blütezeit der römischen Literatur seit Augustus von großem Reichtum der Buchhändler nichts bekannt. Durch das Fehlen des Autor- und Verlagsrechts war ja kein Buchhändler vor der Konkurrenz geschützt, der Unterschied zwischen Verleger und Sortimenter tatsächlich unmöglich, besonders schränkte die weitverbreitete Edition im engeren Sinne die Absatzmöglichkeiten ungeheuer ein[1]). — Das Hauptarbeitsfeld des Atticus waren Grundstücksspekulationen und andere Geldgeschäfte. Diese waren ihm als römischem Ritter durchaus erlaubt. Sie brachten wirklichen Gewinn, denn hier handelte es sich um Riesensummen. Nepos hebt dies auch genügend hervor[2]).

Bei der geringen Aussicht auf Gewinn und dem Fehlen eines geschützten Verlagswesens in Rom ist schließlich auch eine weitere Möglichkeit abzutun, auf den Buchvertrieb des Atticus zu schließen, daß er nämlich, ohne eigentlich Buchhändler zu sein, mit seinen reichen Mitteln Werke in großem Stile vervielfältigt und so den kleinen Händlern in die Hände gearbeitet habe. Zudem sind nirgends Beziehungen zwischen ihm und Buchhändlern erwähnt, weder in den zahlreichen literarischen Stellen in Ciceros Briefen[3]) noch bei Cornelius Nepos. Hätte dieser in c. XIII 3 der Atticusvita die Bücherfabrik des Atticus schildern wollen, würde er auch auf solche Beziehungen sicher eingegangen sein.

Vgl. Haenny p. 32 ff. und meine spätere Bemerkung zu den *Ἀττικιανά*. — Ähnlich unklare Vorstellungen scheinen einer Bemerkung Frontos (ad M. Caes. I 6) zugrunde zu liegen (*Contigisse quid tale M. Porcio, aut Q. Ennio .... Quid M. Tullio tale usuvenit? Quorum libri pretiosiores habentur et summam gloriam retinent, si sunt a Lampadione aut Staberio aut .... Attico aut Nepote*).

1) Vgl. Birt, Hdb. p. 322, Aus dem Leben der Antike p. 132. Keine der einschlägigen Stellen (Horaz a. p. 345, Mart. XIII 3, XIV 194, Sulp. Severi dial. I 23, 4, Corp. gloss. lat. V 611, 56) gibt über die wirkliche Größe des Buchhändlerverdienstes Aufschluß. Sie sind oft falsch gedeutet worden.

2) Hierzu gehörte auch die Vermietung von Gladiatoren. Nur wissen wir wenig darüber, allein durch ad Att. IV 4b 2; 8a 2. Sie ist vielleicht in kleinerem Umfange oder auch nur kurze Zeit hindurch betrieben worden und deshalb bei Nepos unerwähnt geblieben. Ganz falsch urteilt darüber wieder Haenny p. 27.

3) ad Att. XII 6, 3 ist von Haenny p. 26 f., 43 falsch erklärt.

Digitized by Google

Atticus besaß eine große, vorzüglich eingerichtete Bibliothek. Ihr Bestand wurde ständig ergänzt und erweitert durch Werke, die er teils von Händlern oder auch Privatleuten kaufte, teils sich entlieh und abschreiben ließ, teils aber auch häufig von befreundeten Schriftstellern geschenkt bekam. So sandte ihm Brutus u. a. seine Lobrede auf Cato (ad Att. XII 21, 1) und einen Auszug aus dem Geschichtswerke des Coelius Antipater (XIII 8)[1]), Demetrius aus Magnesia das Werk *περὶ ὁμονοίας* (VIII 11, 7; 12, 6), Tyrannio sein Buch über die griechischen Akzente (XII 6, 2). Auch von seinem Freunde M. Terentius Varro erhielt er wohl Werke (IV 14, 1), wenn auch vom Schenkungsakt selbst nicht ausdrücklich gesprochen wird.

Auch für den Gebrauch seiner Freunde entlieh er Bücher zur Einsichtnahme oder Abschrift, was für ihn bei seinen zahlreichen persönlichen Beziehungen sehr leicht möglich war. Um eine derartige Vermittlung bittet ihn Cicero XVI 11, 4, zieht freilich bald darauf (XVI 14, 3) die Bitte zurück[2]). Selbstverständlich stellte er auch aus seiner eignen Bibliothek Freunden Bücher leihweise zur Verfügung. So erhielt Cicero von ihm auf seine Bitte (VIII 11, 7 12, 6) ein Buch des Demetrius aus Magnesia und schickte es nach Gebrauch zurück (IX 9, 2)[3]). Ein andermal (II 20, 6) bestätigt Cicero den Empfang von Büchern und fügt hinzu, er wolle sie abschreiben lassen und zurückschicken. II 22, 7 ist die Rücksendung bezeugt. Öfters finden wir in den Atticusbriefen Worte wie *velim mittas, legisse vellem* oder *accepi, exspecto*, die, wenn auch eine entsprechende Stelle über die Rückgabe fehlt — die Atticusbriefe enthalten begreiflicherweise viele solche Lücken — auf häufige Benutzung der Atticusbibliothek seitens des Cicero schließen lassen (vgl. I 16, 18; VI 3, 10; XII 6, 2; XIII 8; 31, 2; 32, 2; 33, 2; 39, 2; 44, 3; 48, 2; XIV 18, 4; 21, 4). Daß Atticus dies oder jenes Buch an den eben erwähnten Stellen etwa aus anderen Bibliotheken für Cicero besorgt habe, worauf XVI 11, 4; 14, 3 ausdrücklich hingewiesen wird, ist wohl nicht anzunehmen.

Gewiß werden in der Bibliothek des Atticus auch Dubletten

1) Die bloßen Zahlen sind Stellen aus den Attikusbriefen.

2) Cicero hatte allerdings in diesem Falle vorher schon selbst an den Autor geschrieben.

3) Um dasselbe Buch handelt es sich wohl IV 11, 2. Vielleicht hatte es Cicero schon damals benutzt und wieder zurückgeschickt.

Digitized by Google

gewesen sein und solche Bücher, die dem Atticus nicht viel nützen konnten. Es läßt sich denken, daß er sie bei Gelegenheit abgestoßen hat. Mit diesen konnte er bisweilen noch Freunden, die sie zu ihren Studien brauchten, einen Dienst erweisen. Nötigenfalls besorgte er solche Bücher auch aus anderen Beständen und gab sie weiter. Wenn er selbst ein Exemplar behalten wollte, ließ er es abschreiben. Das war bei der großen Zahl seiner Schreiber eine Kleinigkeit. Diese Erwägungen führen zum Verständnis der Stelle II 4, 1. Welcher der genannten Fälle hier in Frage kommt, läßt sich allerdings nicht entscheiden. Cicero bedankt sich hier für die Zusendung eines Werkes des griechischen Geographen Serapion und teilt ihm mit, er habe Anweisung gegeben, es bar zu bezahlen, damit Atticus den Ausgang in seinem Wirtschaftsbuche nicht unter „Geschenke" eintrage. Sicher hat Atticus bei seinem Riesenreichtum dem Cicero, dem er in häuslicher wie in wissenschaftlicher Beziehung sehr zugetan war und immerwährend Gefälligkeiten erwies, solche Bücher gewöhnlich kostenlos überlassen. Es läßt sich nun denken, daß durch die dauernden Unterstützungen in Cicero das Gefühl allzugroßer Abhängigkeit entstand, und daß er, um dem entgegenzuwirken, die Summe für das übersandte Buch zahlte, wie es ja an sich auch recht und billig war[1]). Atticus wird wohl so viel Feingefühl gehabt haben, das Geld anzunehmen. Vielleicht hat er es seinen Schreibern überlassen, sofern sie das Buch hergestellt hatten. Wenn Atticus in solchen Fällen von seinen Freunden und Bekannten die baren Auslagen zurückerhielt, so war das noch kein Verkauf, keine Abgabe mit Gewinn, kein Buchhändlergeschäft.

Daß Cicero das Geld für Bücher zurückerstattete, die Atticus für ihn ankaufte, ist selbstverständlich. Darüber geben uns vier zusammengehörige Stellen Aufschluß. I 7 bittet Cicero den Atticus, das, was er für ihn angekauft und in Bereitschaft habe (*emisse et parasse*) — es können neben irgendwelchen Gebrauchsgegenständen auch einzelne Bücher dabeigewesen sein —, ihm so bald als möglich zuzuschicken. Im Zusammenhange damit erinnert er ihn an sein Versprechen, ihm eine einheitliche Büchersammlung (*bibliothecam*) zusammenzubringen (*conficere*), sicher auch auf dem Wege

1) Cicero kleidet diese Mitteilung in scherzhafte Form. In dem Hinweis auf die Buchung als Geschenk liegt gewiß eine Anspielung auf etwas Vorhergegangenes vor, dem wir nicht nachgehen können.

Digitized by Google

des *emere* und *parare*[1]). Daraufhin wird ihm Atticus etwa folgendes geschrieben haben: er habe sich umgetan und Bücher aufgekauft, allerdings so teuer, daß sie Cicero gar nicht bezahlen könne. Deshalb wolle er sehen, sie an einen anderen Liebhaber wieder loszuwerden. Nun beschwört ihn Cicero I 10, 4; 11, 3; 4, 3[2]) aufs heftigste, diese Bücher, die er erworben und in seinem Besitz habe (*bibliothecam tuam, libros tuos*)[3]), ja einstweilen zu behalten; er wolle alle Opfer bringen, diesen köstlichen Schatz sich zu erwerben.

Die Stellen, die über des Atticus Büchersammlung handeln, über das Leihen und Verleihen von Büchern, über seine Einkäufe und Verkäufe, finden sich ausschließlich in den Atticusbriefen. Hierin wird nur sein Verhältnis zu Cicero beleuchtet. Höchstens die zuletzt erwähnten vier Stellen deuten darauf hin, daß Atticus tatsächlich auch mit anderen Freunden und Bekannten in ähnlicher Beziehung stand. Deshalb habe ich von vornherein die angeführten Stellen ohne Bedenken in dieser Richtung verallgemeinert, allerdings stets nur im Rahmen des Privatverkehrs, nie nach der Seite des Buchhandels hin.

Es werden insgesamt folgende Bücher, meist Werke von Zeitgenossen, aus der Bibliothek des Atticus genannt:

1. Werke von Römern:

Ein Buch des Saufeius XIV 18, 4
Bücher des Cotta, Libo und Casca XIII 44, 3
Die Lobreden des M. Varro und des Ollius auf Porcia XIII 48, 2
Die Rede des Q. Celer gegen M. Servilius VI 3, 10
Eine Rede des Octavius an das Volk XIV 21, 4
Die Lobrede des Brutus auf Cato XII 21, 1
Der Auszug des Brutus aus dem Geschichtswerke des Coelius Antipater XIII 8
Werke des M. Terentius Varro IV 14, 1
Die Werke Ciceros.

2. Griechische Werke:

Ein Werk des Geographen Serapion II 4, 1

1) Vgl. dazu, was ich oben über ep. ad Qu. fr. III 4, 5, über die Edition im engeren Sinne und über die Bedeutung von *conficere* gesagt habe.

2) Mit den Herausgebern Klotz-Wesenberg, Tyrell und Purser nehme ich an, daß ep. I 4 nach I 7, 10, 11 geschrieben worden ist.

3) Sie sind keineswegs von Atticus verfaßt, stellen auch nicht etwa die Bibliothek des Atticus dar. Vgl. Boissier, Rev. Arch. 1868 p. 94.

Digitized by Google

Das Werk des Tyrannio über die griechischen Akzente XII 6, 2
Bücher des Dichters Alexander II 20, 6; 22, 7
Das Buch des Panaetius über die Vorsehung XIII 8
Das Buch des Demetrius aus Magnesia über die Eintracht VIII 11, 7; 12, 6; IX 9, 2
Die Werke des Dikäarch über die Seele, über die Katabasis und sein Tripolitikos XIII 31, 2; 32, 2; 33, 2
Werke des Phädrus über die Götter Griechenlands XIII 39, 2
Schriften über Linderung des Kummers XII 14, 3
Dichtungen und Sagen über die Amalthea I 16, 18
Exemplare von Werken des Äschines, Demosthenes und Plato, von Atticus wohl auf Grund bester Vorlagen angefertigt, die er sich von seinen gelehrten Freunden aufsuchen oder herstellen ließ. Entweder diese selbst oder davon gemachte Abschriften wurden später wegen ihrer Güte bekannt unter dem Namen *Ἀττικιανά* (scil. *ἀντίγραφα*)[1].

Entsprechend der Auslegung des angeführten Neposkapitels über das Schreibpersonal des Atticus hat man auch die eben angeführten Stellen mehr oder weniger dazu benutzt, auf ein riesenhaftes Verlagsmagazin des Atticus zu schließen. Als Buchhändler habe er Massen von Büchern, griechische wie lateinische, Werke von älteren Autoren wie von Zeitgenossen, mit großem Gewinn verkauft, wie ad Att. II 4, 1 deutlich zeige (vgl. auch XII 6, 2 und die Bezeichnung *Ἀττικιανά*), er habe Bücherankäufe für Cicero und andere übernommen (I 7; 10, 4; 11, 3; 4, 3), schließlich auch Bücher wohl nach Art unserer Leihbibliotheken ausgeliehen (VIII 11, 7; 12, 6; IX 9, 2 u. a.) und Büchertausch vermittelt (XVI 11, 4; 14, 3). Er sei zum mindesten der Verleger des Varro und des Brutus gewesen (IV 14, 1; XII 21, 1; XIII 8), vielleicht auch der des Tyrannio (XII 6, 2) und des Hirtius (XII 40, 1). Seine Verlagsbeziehungen hätten, was besonders aus II 1, 2 hervorgehe[2],

1) Vgl. Haenny p. 31—34, der im allgemeinen darüber richtig urteilt, nur den Atticus fälschlich, wie Usener u. a., als Buchhändler hinstellt. Wer sollte im damaligen Rom solche griechische Werke begehrt haben? Und in Griechenland dem ausgebildeten Buchhandel Konkurrenz zu machen, hat Atticus wohl kaum das Bedürfnis gehabt.

2) *Liber, si tibi placuerit, curabis, ut et Athenis sit et in ceteris oppidis Graeciae.*

Digitized by Google

die ganze damalige Welt umspannt[1]). Birt folgert sogar aus der witzigen Briefstelle VII 2, 1 und dem Catullschen Widmungsgedichte, Atticus sei der Verleger Catulls und anderer Neoteriker gewesen (Hdb. p. 311, Rh. Mus. LXXII p. 316). Alle diese Behauptungen sind maßlos übertrieben. Die ihnen zugrunde liegenden Stellen spiegeln, wie wir gesehen haben, rein private Verhältnisse, Dienste und Gegendienste und Gefälligkeiten wider.

Ich glaube die Untersuchung so weit geführt zu haben, daß wir ohne die vorgefaßte Meinung vieler Gelehrten, Atticus sei ein großer Buchhändler gewesen, das Verhältnis zwischen Cicero und Atticus näher betrachten können.

Beide Männer waren durch engste Freundschaft miteinander verbunden. Das geht aus der Neposvita und geradezu aus jeder Zeile der Atticusbriefe hervor. Freude und Leid im Hause trugen sie gemeinsam, sie trösteten sich gegenseitig im Unglück und sprachen sich Mut zu. Über politische Angelegenheiten tauschten sie offen ihre Meinungen aus, wenngleich Atticus nie als Staatsmann hervorgetreten ist. Hier spricht durchaus der Freund mit dem Freunde. Die zahlreichen Beziehungen, die Atticus zu einflußreichen Persönlichkeiten hatte, kamen dem Cicero nicht wenig zugute. Besonders half ihm Atticus in allen wirtschaftlichen Angelegenheiten. Er war geradezu sein Geschäftsführer. Er verpachtete Ciceros Güter hoch, ersparte von den Einkünften soviel als möglich und bezahlte davon die dringendsten Schulden. Entdeckte er neue, so hielt er nicht mit Vorwürfen zurück. Nötigenfalls beglich er sie freigebig aus eigenen Mitteln oder suchte die Hilfe ihm bekannter Geldleute. Ferner war er dem Freunde bei Grundstückskäufen behilflich, schickte ihm zum Ausbau von Landhäusern seinen Baumeister und kümmerte sich selbst um die Arbeit und um die Ausstattung der Villen[2]). Cicero bekennt I 17, 6 ausdrücklich, daß er weder, wenn er beschäftigt sei noch wenn er ruhe, weder wenn er für den Staat tätig sei noch in seiner Muße, weder bei gerichtlichen noch häuslichen, weder bei öffentlichen noch privaten Angelegenheiten seine überaus freundliche und liebreiche Beratung und Meinungsäußerung entbehren könne. Bemerkenswert

1) Man findet diese Ansichten mehr oder weniger kühn vertreten bei Schmidt p. 120f., Usener, Kl. Schr. III p. 145f., Boissier, Rev. Arch. p. 96ff., Birt, Hdb. p. 310, Haenny p. 29, 31—34, 41, 43.

2) Ausführlich hierüber Boissier, Cic. et ses amis p. 141ff.

Digitized by Google

ist besonders die Selbstlosigkeit, mit der Atticus für Cicero jederzeit eintrat. Nicht den berechnenden, gewinnsüchtigen Geschäftsmann[1]), sondern den treuen, stets hilfsbereiten Freund Ciceros wollen wir im folgenden vor Augen haben.

Wenn man das große Interesse des Atticus an Wissenschaft und Kunst in Betracht zieht, scheint es ohne weiteres verständlich, daß er seinen Freund Cicero auch bei der schriftstellerischen Tätigkeit gern mit Rat und Tat unterstützt hat. „Eine geschichtliche Darstellung möchte ich von Herzen gern schreiben" . . ., bekennt ihm Cicero XVI 13c 2, „allein so etwas läßt sich ohne deine Mithilfe weder unternehmen noch zustande bringen".

Atticus verschaffte dem Freunde das nötige Rüstzeug zur Schriftstellerei, wie wir schon festgestellt haben. Er stellte ihm seine reichhaltige Bibliothek zur Verfügung, schenkte ihm gewisse Werke und besorgte ihm auch Bücher von anderen. Um die Büchersammlung in Ciceros Hause zu ordnen und instand zu setzen, sandte er ihm seine geschickten Schreibsklaven und Bibliotheksarbeiter (IV 4b 1; 5, 3; 8a 2). Er regte den Freund auch zum Schreiben an (II 12, 3; 14, 2; IV 6, 3; XV 3, 2; 4, 3; XVI 11, 3). Daß dieser dabei seinen persönlichen Standpunkt wahrte und mitunter die Aufforderung zurückwies, ist natürlich (XIV 14, 5; XV 4, 3). Selbstverständlich hielt Cicero seinen Freund und Gönner über den Gang seiner Schriftstellerei ständig auf dem laufenden. Er teilte ihm mit, worüber er schriebe oder zu schreiben gedächte (I 19, 10; XV 13, 6), wie die Werke vorwärts schritten, welche Probleme auftauchten und wie er die Dinge behandelte (II 6, 1; IV 5, 1f.; 16, 2; XVI 11, 4). Nicht selten bat er ihn um Auskunft in geschichtlichen und literarischen Fragen (XII 5, 3; 20, 2; 22, 2; 23, 2; 24, 2; XIII 4, 1; 5, 1; 6, 4; 30, 3; 32, 2; 33, 3 u. a.). Waren die einzelnen Werke fertiggestellt, so pflegte er sie dem Atticus zur Durchsicht und Beurteilung zu übersenden. IV 5, 1 entschuldigt er sich, daß er ein Werk an einen anderen als an Atticus geschickt habe. Von niemand möchte er alles, was er schreibe, lieber gelesen und gebilligt wissen als von ihm. Er nennt ihn den Aristarch seiner Reden (I 14, 3), den Lobredner seiner Taten und Schriften (VII 1, 4). Er fürchtete sehr wohl seinen Kritiker (II 1, 1 Ende, XVI 2, 6) und dessen zensorischen Rotstift (XV 14, 4; XVI 11, 1).

1) Davon geht aus Boissier, Rev. Arch. p. 95, auch Haenny an vielen Stellen.

Digitized by Google

Atticus fand meist lobende Worte (I 13, 5; IV 16, 2f.; VI 1, 8; 3, 3; XVI 11, 1) und steigerte dadurch in Cicero die Arbeitslust (VII 2, 4), doch hielt er auch nicht mit Kritik und Tadel zurück (I 13, 5; VI 2, 3)[1]. Cicero verteidigte sich mitunter dagegen und suchte die Einwände des Freundes zu entkräften (VI 1, 8; VII 3, 10; XII 5, 3; XIII 21, 3). Auch wies ihn Atticus auf bedeutende Männer hin, denen er seine einzelnen Werke am geeignetsten widmen könne, z. B. wiederholt auf M. Terentius Varro betreffs der zweiten Bearbeitung der Academica (XIII 12, 3; 13, 1; 14, 2; 16, 1f.; 18, 21, 4)[2], auf M. Brutus betreffs der Bücher de finibus (XIII 12, 3; 21, 4).

So begleitete Atticus das gesamte literarische Schaffen Ciceros von den ersten Anfängen meist bis zur Widmung der einzelnen Werke. Deshalb hatte er in Ciceros Augen auch stets den ersten Anspruch, sie zu lesen, nicht nur als Kritiker, sondern überhaupt als treuer Helfer und Mitarbeiter. Cicero wußte, welch große Freude er mit der Übersendung der frischen Manuskripte dem Atticus bereitete und stattete ihm auf diese Weise zugleich einen bescheidenen Dank ab, den wir allerdings meist nur zwischen den Zeilen lesen können (I 13, 5; II 1, 3; 12, 3; IV 5, 1).

Natürlich hatte Atticus ebenso wie Cicero größtes Interesse daran, daß die einzelnen Werke soweit wie möglich bekannt wurden. So stand er dem Freunde auch bei der Verbreitung seiner Werke hilfreich zur Seite. Wie alle vornehmen Römer besaß Cicero eigene Schreiber. Ihnen diktierte er seine Werke (XIII 25, 3), nötigenfalls auch Briefe (VII 13b 3; VIII 13, 1; ad Qu. fr. II 2, 1). Sie pflegten von den einzelnen Werken neben der ersten Niederschrift, die Cicero wohl stets zu eigenem Gebrauche behielt, gewöhnlich nur noch ein oder zwei Abschriften anzufertigen. Keine Stelle weist darüber hinaus. XII 14, 3 schreibt er dem Freunde über die von ihm verfaßte Consolatio und verspricht ihm, das Werk zu schicken, wenn es die Schreiber abgeschrieben haben. Demnach

1) Den gleichen Dienst leistete er u. a. auch dem Brutus betreffs einer Lobschrift auf Cato, seine Worte fanden aber nicht die rechte Anerkennung (XII 21, 1).

2) Atticus war Varros Freund. Außerdem hatte dieser dem Cicero bereits versprochen, ihm ein bedeutendes Werk zu widmen (XIII 12, 3). Nicht etwa ein Verlegerverhältnis mit Varro (vgl. Haenny p. 29) veranlaßte den Atticus zu diesem Drängen.

Digitized by Google

wird Cicero die erste Niederschrift für sich behalten und eine Abschrift an Atticus gesandt haben. Nach II 1, 1f. verschickte Cicero zwei Exemplare der griechisch abgefaßten Schrift über sein Consulat, das eine durch Cossinius an Atticus, das andere an Posidonius[1]).

Gewöhnlich stellten seine Schreiber auch die Dedikationsexemplare her. XIII 21, 4 berichtet er dem Atticus, er habe die dem Varro zugedachte Umarbeitung der Academica, d. h. wohl in der ersten Niederschrift, nach Rom zur Abschrift geschickt. XIII 28, 2 meldet er bereits die Fertigstellung der libri ad Varronem. Es würden nur noch die Schreibfehler verbessert. Gleich anschließend spricht er von dem Werke de finibus, das er dem Brutus widmen wollte. Die Schreiber hätten es ebenfalls in den Händen.

Bisweilen brachten die Schreiber sogar nur eine Abschrift zustande. IV 5, 1 entschuldigt sich Cicero dem Atticus gegenüber dafür, daß er ein Werk eher einem anderen zugesandt habe als ihm, dem Freunde, und schreibt: *urgebar ab eo, ad quem misi, et non habebam exemplar.* XIII 21, 5 weist Cicero den Einwand zurück, seine Schreiber hätten zwei vollständige Exemplare von de finibus hergestellt. Sie hätten mit Mühe gerade eine Niederschrift, also wohl Ciceros Handexemplar fertiggestellt.

Aus diesen Stellen geht hervor, daß Cicero im Verhältnis zu dem, was er zu schreiben hatte, sehr wenig eigene Hilfskräfte besaß. Durchaus läßt sich damit die Stelle II 16, 4 in Einklang bringen, wonach Cicero von seinem Bruder gebeten worden ist, dessen Annalen zu verbessern und herauszugeben: *ita rursus remittit (Quintus), ut me roget, ut annales suos emendem et edam.* Das Wort *edere* bedeutet hier dasselbe wie in XIII 21, 4, wo Atticus von Cicero getadelt wird, weil er das fünfte Buch von de finibus gegen Wissen und Willen des Autors dem Balbus zum Abschreiben überlassen hatte: *placetne tibi primum edere iniussu meo?*[2]) Cicero wird also in ähnlicher Weise das Werk seines Bruders nacheinander an einzelne Freunde und Interessenten zur Abschrift geliehen und so dem Büchlein den Weg in die breitere Öffentlichkeit erschlossen haben. Diese Art von Edition konnte ja ohne

1) Ich lese mit Haenny p. 20f. *postquam* statt *post autem.*

2) Selbstverständlich finden wir bei Cicero das Verbum *edere* auch in weiterer Bedeutung.

Digitized by Google

großes Schreibpersonal und mit geringem Kostenaufwand von jedem in die Wege geleitet werden. Im Mindestfalle genügte ein einziges Exemplar seitens des Herausgebers dazu[1]).

Auf diese Weise wird Cicero wohl auch seine eigenen Werke zunächst von sich aus der Öffentlichkeit übergeben haben. Den ersten Schritt dazu tat er, indem er sie dem Atticus aus Dankbarkeit gewöhnlich gleich nach der Fertigstellung vorlegte. Damit ist nicht gesagt, daß er ihm alle Exemplare schenkte. Mit Ausnahme derjenigen, die ihm gewidmet wurden, wie z. B. Cato Maior und Laelius, wird Atticus die Werke nur gelesen, bei besonderem Interesse abgeschrieben[2]) und dann zurückgeschickt, in den meisten Fällen nach dem Wunsche des Freundes weitergegeben haben. Auch anderen stellte Cicero auf diesem Wege seine Schriften zur Verfügung. Dies ist teils offen gesagt, teils läßt es sich erschließen. An Posidonius sandte er das griechisch geschriebene Werk über sein Konsulat, damit dieser auch darüber schreibe (II 1, 1). Dem Cornificius versprach er, den Orator zur Abschrift zu übermitteln (ad fam. XII 17, 2). An Atticus schreibt er II 12, 3, er solle das Werk, zu dem er ihn anrege, als erster und eine Zeit allein haben, d. h. also, es sollte dann, wohl in dem gleichen Exemplare, auch in andere Hände kommen. Ähnlich ist die Stelle IV 5, 1, wonach Cicero einem anderen ein Werk eher als dem Atticus überließ, weil er nicht zwei Exemplare zur Verfügung hatte. Aus dem ‚eher' ersehen wir zugleich, daß die Exemplare von Hand zu Hand zu gehen pflegten, aus der Begründung, daß Cicero möglicherweise seine Werke auch mehreren gleichzeitig zusandte. VIII 9, 1 erwähnt Cicero einen Brief, den er selbst vielen zur Abschrift zusandte.

1) Birt schließt (Hdb. p. 310, 320, Buchw. p. 282) aus der Stelle II 16, 4, Cicero habe damals einen Selbstverlag größeren Stiles mit vielen Schreibern betrieben, so daß ihm auch Quintus die Herausgabe seiner Annalen zumuten konnte. Er bezieht das Verbum *edere* auf das Vervielfältigen und Verbreiten in rein buchhändlerischem Sinne. Ebenso irrt Haenny p. 29, indem er dem Worte *edere* die Arbeit des gelehrten Kritikers unterlegt, der ein Werk für den Verleger druckfertig macht. Dann wäre ja mit dem *emendem et edam* fast dasselbe doppelt gesagt.

2) Eine Abschrift von den ihm zugesandten Werken zu nehmen, stand dem Atticus jederzeit frei und brauchte ihm nicht ausdrücklich von Cicero gestattet zu werden. Im einzelnen Falle wies auch Cicero seine Schreiber an, ein noch in ihren Händen befindliches Werk den Schreibern des Atticus zur Verfügung zu stellen (XIII 21, 4: *scripsi enim ad librarios, ut fieret tuis, si tu velles, describendi potestas*).

Digitized by Google

Atticus war sehr geeignet, ihn bei dieser Art der Buchverbreitung zu unterstützen, indem er die von Ciceros Schreibern hergestellten Exemplare weitergab. Denn er stand mit vielen bedeutenden Männern in enger Beziehung. Nicht selten wird ihn Cicero daraufhin angegangen haben. XIII 12, 2 geht Cicero sogar so weit, daß er ihm auf Grund einer solchen Hilfeleistung die Empfehlung aller seiner Schriften anträgt. Diese Stelle wird erst voll verständlich, wenn man sie mit XIII 19, 2 zusammenstellt. Der Sachverhalt ist folgender: Atticus hatte den Anhängern Cäsars Oppius und Balbus ein Exemplar der Verteidigungsrede für den verbannten Pompeianer Ligarius wohl mit einigen empfehlenden Begleitworten übermittelt und dem Cicero mitgeteilt, sie hätte bei diesen einen solchen Anklang gefunden, daß sie sogleich an Cäsar weitergegeben worden sei. Cicero schreibt daraufhin voller Freude an Atticus (XIII 12, 2): *Ligarianam praeclare vendidisti; posthac, quidquid scripsero, tibi praeconium deferam*[1]). Einige Zeit darauf wird die Mitteilung des Atticus dem Cicero von Oppius und Balbus selbst bestätigt. Cicero meldet dies umgehend dem Freunde, zollt ihm wiederum die höchste Anerkennung für sein freundliches Bemühen und geht dabei nochmals ausführlich auf den ganzen Vorgang ein (XIII 19, 2): *Ligarianam, ut video, praeclare auctoritas tua commendavit, scripsit enim ad me Balbus et Oppius mirifice se probare ob eamque causam ad Caesarem eam se oratiunculam misisse; hoc igitur idem tu mihi antea scripseras.* — Gewiß kann man leicht darauf verfallen, das Verbum *vendere* XIII 12, 2 wörtlich zu nehmen, besonders im Zusammenhange mit *praeconium*; denn die Tätigkeit des *praeco*, des römischen Auktionators, ist tatsächlich neben dem Ausrufen und Anpreisen der Verkauf. Doch findet sich *vendere* in der Bedeutung „empfehlen, anpreisen" mehrfach in der römischen Poesie und Prosa[2]). Ausschlaggebend ist es, daß wir für *vendere*

1) Auf diese Stelle besonders gründen viele Gelehrte ihre Ansicht, Atticus habe als Großbuchhändler und Verleger Ciceros dessen Werke in Mengen verkauft und dem Cicero ein stattliches Honorar gezahlt. Vgl. Schmidt p. 121, Birt, Buchw. p. 353f., Hdb. p. 103, 320, ferner Kohler, Jahrb. für die Dogmatik, hrsg. von Jhering, Bd. XVIII (1880), p. 452, ähnlich Dziatzko, Rh. Mus. 49 p. 567, Friedländer-Wissowa, Sittengesch. II⁹ p. 221. Ich stimme dagegen im wesentlichen mit Haenny p. 53ff. überein.

2) Vgl. Horaz epist. II 1, 75, Tibull I 4, 59, Prop. I 2, 4, Iuven. VII 135, Petron. 119, 35; 126, ferner *vendibilis orator* und *oratio* in Cic. Brut.

Digitized by Google

XIII 12, 2 an der Parallelstelle XIII 19, 2 das Verbum *commendare* vorfinden, sogar verbunden mit dem gleichen Adverbium *praeclare*.

Bei dem oft leicht scherzenden Tone der Briefe dürfen wir nun die Stelle XIII 12, 2 nicht so auffassen, daß sich Cicero um die Empfehlung seiner Schriften überhaupt nicht mehr kümmern, vielmehr die ganze Last auf seinen treuen Helfer abwälzen wolle. Das wäre ja höchst unanständig. Es liegt in der Art des Kompliments, daß Cicero etwas übertreibt. Sicher glaube ich auch, daß Atticus in diesem Falle ein von Ciceros Schreibern angefertigtes Exemplar weitergegeben hat. Allenfalls hat er es für sich abgeschrieben [1]).

In gleicher Weise händigte Atticus dem Lucceius Ciceros Werk über sein Konsulat mit einer Empfehlung ein, um ihn nach des Freundes Wunsche anzuregen, ebenso wie Posidonius über dessen Konsulat zu schreiben (IV 9, 2; 11, 2). Auch die Übermittelung des Widmungsexemplars der Academica an Varro sei hier erwähnt (XIII 24; 25, 3; 44, 2).

Nicht selten ließ Atticus auch Ciceros Schriften im Kreise geladener Freunde, also einer ausgesuchten Hörerschaft, beim Mahle vorlesen oder gab sie ihnen in die Hand und machte sie auf diese Weise bekannt (XVI 2, 6; 3, 1; XII 4, 2).

Unbedingt nötig wurde die Hilfe des Atticus, wenn es galt, die einzelnen Werke in mehr als zwei Exemplaren der Öffentlichkeit zu übergeben. Und das ist wohl nach der Verbreitung im engsten Kreise mit allen Werken Ciceros noch zu seinen Lebzeiten geschehen. Bei Atticus waren alle Vorbedingungen dazu gegeben. Er hatte eine sehr große Anzahl tüchtiger Schreiber zur Vervielfältigung bereit und war weithin so bekannt und beliebt, daß er die Werke des Freundes leicht an den Mann bringen konnte. Tatsächlich haben hierin Cicero und Atticus eng zusammen gearbeitet [2]).

47, 174; 76, 264, Lael. 25, 96, ferner das Intensivum *venditare* = empfehlen bei Cic. ad Att. I 16, 16, VII 2, 1, VIII 16, 1.

1) Ganz absonderlich ist Birts Annahme (Buchw. p. 353), daß erst im Jahre 45, in dem die Briefe des 13. Buches an Atticus geschrieben sind, sich Atticus für die Verbreitung der Schriften Ciceros eingesetzt habe.

2) Bei den im folgenden angeführten Stellen läßt es sich nicht immer entscheiden, ob sie sich auf Edition im engsten Sinne ohne Vervielfältigung seitens des Atticus oder auf Verbreitung in mehreren Exemplaren beziehen.

Digitized by Google

Wann die einzelnen Werke verbreitet werden sollten, besprachen die beiden Freunde oft gemeinsam. Vgl. XIII 22, 3: *scripta nostra nusquam malo esse quam apud te, sed ea tum foras dari, cum utrique nostrum videtur.* Daß Atticus den Cicero bisweilen zur Herausgabe gedrängt hat, läßt sich mit Haenny p. 22 allenfalls aus XVI 11, 3 erschließen: *Librum quem rogas, perpoliam et mittam*[1]). Nicht selten überließ es Cicero vertrauensvoll dem Freunde, je nach der Zeitlage gewisse Schriften zu veröffentlichen oder zurückzuhalten (IV 8b 3, XV 13, 1, 7), auch Widmungsexemplare zu geeigneter Zeit zu überreichen (XIII 24, 26, 2). Mitunter wartete er dessen Gutachten ab (XIII 26, 2 Ende)[2]). Meist teilte ihm Cicero kurz und unumwunden mit, er wünsche die Verbreitung gewisser Werke. Vgl. XII 45, 3: *tu vero pervulga Hirtii librum*, XII 47, 3, ausführlicher darüber vorher XII 40, 1; 44, 1, oder IV 13, 2 betreffs de oratore: *describas licet.*

Außer zwei Stellen, die ich später ausführlicher behandeln will (XII 6, 3; XIII 44, 3), sind hiermit alle genannt, wo über Abschreiben und Verbreiten von Werken Ciceros in den Atticusbriefen gesprochen wird. Häufig müssen wir aus einfachen Worten wie *misi tibi librum* den Wunsch Ciceros herauslesen, Atticus solle ein Werk vervielfältigen und in die Öffentlichkeit geben. Vgl. XIII 5, 1: *misi tibi Torquatum*, d. h. das erste Buch von de finibus (ähnlich XIII 32, 2), XV 27, 2: *quod scribo (tibi mittam), cum absolvero*, XV 27, 2: *librum tibi celeriter mittam de gloria*, ein Werk, das sicher zur Herausgabe bestimmt war im Gegensatz zu dem in der Art des Heraclides Ponticus, das Cicero gleich anschließend dem Atticus persönlich verspricht: *excudam aliquid Ἡρακλείδειον, quod lateat in thesauris tuis.*

Im übrigen werden sich die beiden Freunde sehr oft mündlich über solche Fragen besprochen oder ganz kurze schriftliche Mitteilungen untereinander ausgetauscht haben. Vielleicht sind auch einzelne Briefe mit derartigem Inhalte verlorengegangen. Daß sich

1) Vielleicht hat Atticus das Buch auch nur zu eigenem Gebrauche gewünscht. Das wird sicher II 1, 3 der Fall sein, wo ihm Cicero die verlangten kleinen Reden und noch andere zu schicken verspricht, da er weiß, daß sie ihm Freude machen.

2) In II 1, 2, wo Cicero den Atticus bittet, die Schrift über sein Konsulat in Griechenland zu verbreiten, enthalten die Worte *si tibi placuerit liber* keine Bedingung im strengen Sinne, sondern sollen nur die Bitte gefälliger gestalten.

Digitized by Google

Atticus je geweigert hätte, dem Cicero derartige Freundschaftsdienste zu leisten, oder sie irgendwelchen anderen Verpflichtungen nachgestellt hätte, ist nirgends ersichtlich. Jederzeit war er zur Hilfe in weitestem Maße bereit, und Cicero war ihm zu größtem Danke verpflichtet.

Dabei besaß Atticus eine so vornehme Gesinnung, daß er dem Freunde dies nie spüren ließ. Er griff nicht in dessen persönliche Rechte ein, noch machte er ihm Vorschriften oder handelte eigenmächtig. Er fühlte sich nur als Berater und Helfer und ist durchaus nicht mit dem heutigen Verleger zu vergleichen, der mit seinem Autor gleiche Rechte und Pflichten vereinbart und der nach Abschluß des Verlagsvertrags allein das Recht der Verbreitung in Anspruch nimmt[1]). Sehr wohl konnte Cicero ein Werk, das er dem Atticus bereits zur Abschrift und zur Verbreitung überlassen hatte, auch seinerseits abschreiben lassen und weitergeben. So stellte er dem Cornificius seinen Orator zur Verfügung (ad fam. XII 17, 2), der damals sicher schon in den Händen des Atticus oder gar schon veröffentlicht war[2]). Niemand freute sich mehr als Atticus darüber, daß die Werke des Freundes weithin bekannt wurden. Überließ ihm Cicero ein Werk, so hütete er es sorgfältig so lange, bis er ermächtigt wurde, es bekanntzumachen. Cicero erkennt diese Gewissenhaftigkeit mehrfach ausdrücklich an. Vgl. XIII 21, 4: *Ea vero continebis, quoad ipse te videam, quod diligentissime facere soles, cum a me tibi dictum est,* ähnlich XVI 2, 6.

In einem Falle hat allerdings Atticus seine Befugnis überschritten, und es ist sehr charakteristisch, wie Cicero ihm hier entgegentritt (XIII 21, 4 ff.). Atticus hatte von Cicero ein Exemplar des Werkes de finibus wohl zur Begutachtung erhalten, das dem Brutus gewidmet werden sollte. Bald darauf erfuhr Cicero, daß Balbus davon das fünfte Buch, Caerellia das gesamte Werk abgeschrieben habe. Cicero konnte dem Freunde den Vorwurf nicht ersparen, wider seinen Willen gehandelt zu haben, besonders daß er Sachen herausgegeben habe, die noch nicht den letzten Schliff

1) Es ist überhaupt eine ganz irrtümliche Einstellung, die sich vor allem in den Schriften Th. Birts findet, den antiken Buchvertrieb, insbesondere das Verhältnis zwischen Cicero und Atticus, nach dem Muster des modernen Buchhandels zu erklären.

2) Boissier, Rev. Arch. p. 101 hat fälschlich diese Stelle benutzt, um das Fehlen des Verlagsrechts in Rom zu erweisen.

Digitized by Google

erhalten hatten und die doch zunächst allein in die Hände des Brutus gelangen sollten. Aber wie vorsichtig äußert er sich dem Freunde gegenüber! Die vorwurfsvolle Frage am Anfange des § XIII 21, 4 sucht er im folgenden durch eine sprichwörtliche Redensart zu mildern. Dann macht er dem Freunde in ausführlichen Sätzen klar, weshalb er nicht richtig gehandelt habe, und ermahnt ihn leise, künftig so etwas nicht wieder zu tun. Im § 5 betreffs Caerellia gesteht er zunächst, er könne sich bei der Beschuldigung des Freundes täuschen, und nimmt weiterhin selbst einen Teil der Schuld auf sich, weil er von vornherein nicht genügend deutliche Bestimmungen getroffen habe. Beide Paragraphen schließt er mit den Worten ab, daß es sich ja nur um Kleinigkeiten handle, über die man nicht weiter reden sollte. — Gewiß hatte Atticus nicht böswillig gehandelt, sondern sich der Zustimmung des Freundes sicher gefühlt. Ja er hatte wohl auch die Absicht gehabt, ihn nachträglich um die Ermächtigung zu bitten. Nun kam ihm dieser mit seinem Briefe zuvor, und Atticus wird sich daraufhin entschuldigt haben. So ist der milde, fast schmeichelnde Ton des folgenden Briefes XIII 22 zu erklären, in dem Cicero alle seine Anschuldigungen fast gänzlich zurücknimmt (§ 3). Schämte er sich doch sehr, den Mann getadelt zu haben, der stets für ihn eintrat und nur sein Bestes wollte und dem er dies alles gar nicht entgelten konnte [1]).

Auch sonst schlägt Cicero dem Atticus gegenüber einen sehr rücksichtsvollen Ton an. Mit sanften Worten bittet er z. B. den Freund, die Schrift über sein Konsulat in Griechenland zu verbreiten (II 1, 2), oder in bereits abgeschriebenen Exemplaren gewisse Stellen zu ändern (XII 6, 3; XIII 44, 3). Mit größter Ehrerbietung nimmt er dessen Verbesserungsvorschläge entgegen und widerlegt sie bescheiden, wenn sie irrig sind (XII 5, 3; XIII 21, 3 u. a.). Allerdings finden sich daneben sehr viele Stellen, wo Cicero mit dem Freunde kurz und knapp redet. Ich erinnere an Sätze, mit denen er ihm aufträgt, gewisse Schriften zu vervielfältigen und zu ver-

1) Boissier erklärt Rev. Arch. p. 101, Atticus habe sich durch den Brief XIII 21 verletzt gefühlt, und Cicero sei gezwungen gewesen, um Verzeihung zu bitten. Auch Kohler p. 455 faßt den Ton Ciceros nicht richtig auf. Ähnlich glaubt Haenny p. 55 auf Grund der Stelle XIII 21, 4 f. gewisse Rechte des Autors gegenüber dem Buchhändler im Altertum annehmen zu können.

Digitized by Google

breiten (XII 40, 1; 44, 1; 45, 3; 47, 3; IV 13, 2) oder einem einzelnen zu übersenden (IV 11, 2), oder mit denen er einen materiellen Schaden feststellt, den Atticus infolge einer durchgreifenden Änderung der Academica erlitten hat (XIII 13, 1). Auch der Brief IV 5 gehört hierher. Am Ende berichtet Cicero kurz über die Tätigkeit der ihm gesandten Bibliotheksarbeiter. Wir lesen dabei nur die Worte *eos velim laudes*, nichts von irgendwelchem Dank dem Atticus gegenüber, der sie ihm zur Verfügung gestellt hat. — Wir dürfen uns dadurch von dem bisher Gesagten nicht abbringen lassen. Die lateinische Sprache klingt an sich schon etwas kühl und nüchtern. Außerdem paßt Cicero seine Ausdrucksweise der Eigenart seines Freundes an. Dieser wollte nicht umschmeichelt sein und seine Freundschaftsdienste vorgehalten haben. Er war ein Mann, der unerschöpflich im Geben war und nichts dafür erwartete[1]). Er fühlte sich schon durch den Verkehr mit dem geistreichen und stets anregenden Cicero reichlichst belohnt.

Die Frage, in wieviel Exemplaren die einzelnen Werke Ciceros gewöhnlich herausgegeben worden sind, ist nur annähernd zu beantworten, da ausdrückliche Angaben fehlen. Doch geben uns einige Stellen den nötigsten Aufschluß. Bei der ersten handelt es sich um den Anticato des Hirtius. Cicero wünscht ihn verbreitet zu sehen. Damit dies um so leichter geschehe, solle Atticus seine Schreiber beauftragen (XII 40, 1). Der Hauptwert liegt auf dem „um so leichter“[2]). Demnach hätte Cicero nötigenfalls auch allein die Verbreitung vornehmen können, wenn dies auch viel schwerer gewesen wäre. Er würde es wie mit den Annalen seines Bruders Quintus gemacht haben, es hätte gegebenenfalls eine einzige Abschrift dazu genügt. Nach den Worten Ciceros liegt also nur ein gradueller Unterschied zwischen der Art der Edition durch Atticus und seiner eigenen. Der Schluß liegt nahe, daß die Schreiber des Atticus im allgemeinen nicht bedeutend mehr Exemplare anfertigten, als dies in Ciceros Hause zu geschehen pflegte. — XII 6, 3 ist vom Orator die Rede. Cicero freut sich darüber, daß Atticus ihn liest,

1) Vgl. Boissier, Cic. et ses amis p. 147. Im übrigen hat dieser Gelehrte Rev. Arch. p. 96 aus mehreren der eben angeführten Stellen, sogar aus II 1, 2, einen äußerst harten Ton herausgelesen und daraus auf ein rein geschäftliches Verhältnis der beiden Männer und reichlichen Händlergewinn auf seiten des Atticus geschlossen. Ähnlich Haenny p. 50f. und 55 betr. XIII 13, 1 und XIII 21, 4, auch Kohler p. 455.

2) *Quod quo facilius fiat*, nicht *quod ut fiat*.

Digitized by Google

und bittet ihn zugleich, sowohl in seinen Exemplaren als auch in denen anderer durch seine Schreiber den Namen Aristophanes statt Eupolis hineinzukorrigieren (or. 29). Selbstverständlich lag dem Cicero daran, daß sämtliche Exemplare verbessert würden, möglicherweise auch die entliehenen oder bereits verschenkten und verkauften. Tatsächlich ist der Fehler völlig ausgemerzt worden und nicht auf uns gekommen. Voraussetzung dafür war, daß Atticus diese „anderen", die also schon Exemplare von Atticus erhalten hatten, persönlich kannte und daß er jeden einzelnen Empfänger noch im Gedächtnis hatte. So konnte er seine Schreiber bei ihnen allen herumschicken. Vielleicht waren die Exemplare teilweise schon wieder privatim abgeschrieben worden und von Hand zu Hand gegangen. Auch diesen Exemplaren mußte nachgegangen werden. Die Zahl der schon ausgegebenen Exemplare kann unter diesen Umständen nicht gar zu groß gewesen sein, anderseits aber auch nicht zu gering im Verhältnis zu denen, die noch bei Atticus waren. Er stand mitten in der Herausgabe. Darauf weist die gleichmäßige Gegenüberstellung beider Büchergruppen im Satzgefüge. Demnach hatte Atticus wohl auch im ganzen eine leicht übersehbare Anzahl von Exemplaren hergestellt[1]). — Ähnlich steht es um XIII 44, 3. Cicero hatte in der Rede für Ligarius neben anderen Vertrauten der Ligarier den Lucius Corfidius aufgeführt, der aber schon früher gestorben war. Deshalb bittet er nun den Atticus, diesen Namen aus allen Exemplaren streichen zu lassen. Die Schreiber Pharnaces, Antäus und Salvius sollen damit beauftragt werden. Auch die Ligariana war schon mindestens zum Teil herausgegeben, wie wir aus der Stelle XIII 20, 2 erfahren (*est enim pervulgata*)[2]). Cicero

1) Keinesfalls sind diese „anderen" *tabernarii*, Sortimentsbuchhändler, wie Haenny p. 26f., 51f. gegen Birt, Buchw. p. 351 annimmt. Hätte es damals in Rom auch solche Leute gegeben, die Werke lebender Autoren planmäßig verbreiteten, und hätte Atticus tatsächlich als Verleger mit ihnen in Verbindung gestanden, so würden diese die Exemplare gleich nach Empfang im gegenseitigen Wettbewerb schon längst unter die Leute gebracht haben, ohne sich ihre einzelnen Käufer zu merken, und es wäre unmöglich gewesen, den Fehler vollständig zu beseitigen.

2) Cicero meldet dem Freunde mit diesen Worten keine Neuigkeit, sondern erinnert ihn nur an die Tatsache. Dabei konnte dieser sehr wohl an der Edition beteiligt gewesen sein. Haenny p. 55 Anm. sucht fälschlich die Bedeutung von *pervulgare* abzuschwächen. Ähnlich glaubt auch Birt, Buchw. p. 351, die Rede sei noch nicht veröffentlicht gewesen.

Digitized by Google

meint also mit dem Ausdruck „aus allen Exemplaren“ ebenso wie XII 6, 3 „sowohl aus denen, die du noch bei dir hast, als auch aus denen anderer“. Er brauchte dies nicht besonders hervorzuheben; denn Atticus war darin selbständig und gewissenhaft genug. Außerdem hatte ihm sicher Cicero für solche Fälle seine Wünsche genügend kundgetan, ausdrücklich ja durch den Brief XII 6, 3. Freilich konnte Atticus diesmal trotz seiner Bemühungen nicht mehr durchkommen. Wir lesen den Fehler noch heute Lig. 11, 33. Hätte er noch alle Exemplare bei sich gehabt, wäre das Stehenbleiben des Fehlers kaum verzeihlich. Erwägt man die Schwierigkeit, in einer Buchrolle eine bestimmte Stelle aufzufinden, ferner, daß die Schreiber nicht nur die Exemplare des Atticus einzeln vornehmen, sondern auch von Haus zu Hause laufen mußten, und daß die Verbesserung doch so schnell wie möglich zu geschehen hatte, so ist die Anzahl der Schreiber von Cicero nicht gar zu hoch gegriffen. Auch haben wir keinen Grund anzunehmen, daß Cicero drei besonders ausgezeichnete Schreiber verlangt. Es werden diejenigen gewesen sein, die vorher die Exemplare angefertigt hatten und daher sich in ihnen am besten zurechtfanden [1]). Das alles deutet wiederum auf eine verhältnismäßig geringe Anzahl von Exemplaren.

Mit diesen wenigen Beweisstellen müssen wir uns begnügen [2]). Der Schluß scheint mir nicht allzu kühn, daß auch die übrigen Schriften Ciceros in nur wenigen Exemplaren herausgegeben worden sind. Auf Zahlen wage ich mich hierbei nicht einzulassen; denn dazu fehlen uns jegliche Anhaltspunkte [3]). Cicero schreibt dem

---

Schmidt meint p. 121, man habe die Korrektur auf die noch bei Atticus befindlichen Exemplare beschränkt.

1) Gerade aus der Zahl der Schreiber glaubt Schmidt p. 121, ähnlich Haenny p. 41, auf eine Riesenanzahl von Exemplaren schließen zu müssen.

2) Mit Unrecht zieht Haenny p. 41 die Stelle XIII 21, 4 heran, wo es sich überhaupt nicht um das Vervielfältigen und Verbreiten handelt, sondern nur um Dedikation. Auch die Stelle XIII 12, 2 gehört nicht hierher, die Schmidt p. 121 falsch erklärt. Ganz unberechtigt nennt Blümner, Müllers Hdb. IV 2, 2³ p. 644 in diesem Zusammenhange die Stellen XV 13, 1 und XVI 5, 5.

3) Die von Birt, Buchw. p. 351 f. und Haenny p. 41 zum Vergleich angeführte Pliniusstelle (epist. IV 7, 2), nach der M. Aquilius Regulus den Nekrolog seines früh verstorbenen Sohnes in 1000 Exemplaren verbreiten ließ, erscheint mir ungeeignet für irgendwelche weitere Schlüsse.

Digitized by Google

Atticus nichts darüber, da dieser wohl am besten selbst beurteilen konnte, wieviel Exemplare jeweils nötig waren. Außerdem war die Frage nicht so wichtig wie heute beim Druck. Im Bedarfsfalle wurde eben noch weiter abgeschrieben. Sicher werden sich Atticus und Cicero über solche Dinge öfters auch mündlich verständigt haben, schriftliche Angaben fehlen nur zufällig.

Es ist klar, daß mit einer nur geringen Zahl von Exemplaren nicht ganz Italien beliefert werden konnte. Ja nicht einmal die gesamte Lesewelt von Rom wird mit Exemplaren der einzelnen Werke von Atticus unmittelbar versorgt worden sein. Die erfreuliche Tatsache, daß wir so viele Werke Ciceros besitzen, erkläre ich vor allem daraus, daß die von Atticus ausgegebenen Exemplare überaus fleißig in den römischen Bürgerhäusern von Freunden und Feinden Ciceros abgeschrieben und weitergegeben worden sind. Die Leserschaft nahm also dem Autor und seinem Helfer den größten Teil der Arbeit ab. Man kannte es gar nicht anders.

Ebenso steht es mit der Stelle II 1, 2, wo Cicero den Atticus bittet, seine griechisch verfaßte Schrift über sein Konsulat in Athen und in den übrigen Städten Griechenlands zu verbreiten. Atticus hatte ja in Griechenland, vor allem in Athen, viele Bekannte und Freunde. Er brauchte nur einige Exemplare, die zunächst durch seine kaufmännischen Vertreter diesen Leuten in den einzelnen Städten überreicht wurden, um die Schrift allgemein bekannt zu machen, zum mindesten nicht mehr als bei den anderen Werken Ciceros [1]).

Wir haben nach all dem Gesagten nicht einen gewerbsmäßigen Büchervertrieb vor uns, sondern ein Beispiel der oben beschriebenen Edition im engeren Sinne, die zwischen Freunden und Bekannten geschah, nur mit der Besonderheit, daß sie Atticus mit seinem Heer von Schreibern leicht in viel größerem Stile betreiben konnte als Cicero und andere Römer. Dabei verwendete Atticus sicherlich nicht einmal seine sämtlichen Schreiber, noch waren auch nur einzelne dauernd beschäftigt. Er ließ es nebenher besorgen und legte der Arbeit an sich kein besonderes Gewicht bei. Deshalb spricht wohl auch Cornelius Nepos in seiner Vita gar nicht darüber.

1) Boissier, Haenny, Usener u. a. Gelehrte haben auf dieser Stelle besonders ihre kühnen Vermutungen aufgebaut und eine über die ganze Welt sich erstreckende buchhändlerische Tätigkeit des Atticus angenommen.

Digitized by Google

In diesen Zusammenhang fügt sich ganz natürlich die Stelle XIII 13, 1 ein, auf die sich die von mir bekämpfte Grundauffassung von einer Verlegertätigkeit des Atticus und einem geschäftlichen Verhältnis zu Cicero hauptsächlich stützt[1]). Cicero hatte auf eine Anregung des Atticus hin, dem Varro ein Werk zu widmen (s. o. 304), die Academica priora umgearbeitet, mit deren Abschrift Atticus schon begonnen hatte. Cicero hatte die Bucheinteilung geändert, das Werk war viel umfangreicher geworden, obwohl manches weggefallen war. Ferner hatte Cicero dem Catulus und dem Lucullus, den beiden Hauptunterrednern in der ersten Bearbeitung, ihre Rollen genommen und den Varro, Atticus und sich selbst im Gespräche dargestellt. Er spricht daraufhin die Erwartung aus, Atticus werde den Verlust, den er erleide, da das, was er von der ersten Bearbeitung bei sich habe, umsonst abgeschrieben war, mit Gleichmut ertragen. Er tröstet ihn damit, daß das Werk nun viel prächtiger, gedrängter und besser sein werde. — Über diese Mitteilung wird sich Atticus sehr gefreut haben. Ging ihm doch nun endlich ein schon lange gehegter Wunsch für Varro in Erfüllung. Ja ihm persönlich wurde nicht wenig dadurch geschmeichelt, daß er selbst als Unterredner neben den beiden geistreichen Männern auftrat. War ihm das Werk schon aus diesen beiden Gründen viel lieber geworden, so nahm er an dem Schaffen des Freundes innerlich solchen Anteil, daß er sich auch über die günstige inhaltliche wie äußerliche Weiterentwicklung des Werkes von ganzem Herzen freute. Was das nunmehr vergebliche Abschreiben anlangt, so geht zunächst aus Ciceros Worten durchaus nicht klar hervor, ob es sich nur um eine Abschrift handelt, die Atticus zu seinem eigenen Gebrauche hatte anfertigen lassen, oder ob schon Exemplare zur Weitergabe hergestellt worden waren. Im ersten Falle würde von einem wirklichen Verlust überhaupt nicht zu reden sein. Aber auch sonst konnte Atticus den Schaden leicht verschmerzen; wir wissen ja, daß von den einzelnen Werken nicht sehr viele Exemplare hergestellt wurden und daß diese Arbeit in dem Großbetriebe des Atticus kaum etwas bedeutete. Zudem waren sicher noch nicht alle in Frage kommenden Exemplare fertiggestellt. So sind die Worte Ciceros über den Verlust des Atticus keineswegs ernst zu nehmen. Sie

1) Vgl. Haenny p. 51, Boissier, Rev. Arch. p. 97, anders Dziatzko, Rh. Mus. XLIX p. 567.

Digitized by Google

sind nichts anderes als höfliche Redensarten. Atticus wird darüber freundlich und verständnisvoll gelächelt haben. Es wäre in seinen Augen geradezu ein böser Spott gewesen, wenn ihm Cicero eine materielle Entschädigung angeboten hätte[1]).

Im weiteren Verlaufe dieser Angelegenheit lesen wir sogar (XIII 25, 3), daß Atticus die Herstellungskosten des Dedikationsexemplars für Varro mit bestritten hat: *quoniam impensam fecimus in macrocolla, facile patior teneri.* Der Plural *fecimus* ist gegenüber der folgenden Singularform völlig ernst zu nehmen. Normalerweise trug der dedizierende Autor die Kosten selbst. Wie alle Dedikationsexemplare wurde auch dieses von Ciceros eignen Schreibern hergestellt. Für Varro wurde in diesem Falle das besonders kostbare Großformat verwendet, während natürlich die übrigen Exemplare in gewöhnlichen Buchrollen in die Öffentlichkeit gingen. Sicher wird dem Atticus selbst an einer möglichst prächtigen Ausstattung für seinen angesehenen Freund gelegen haben. Mag sein, daß er gleich nach Empfang des Briefes XIII 13, 1, in dem ihm Cicero den Entschluß der Widmung mitteilte, die diesbezüglichen Vorschläge gemacht und seine Hilfe zugesichert hat. Vielleicht hatte er auch schon früher dem Freunde in Aussicht gestellt, für eine prächtige Ausstattung des Dedikationsexemplars einen guten Teil beizutragen, eventuell auch kostbares Papier in Großformat dafür zu stiften, wenn dieser einmal dem Varro ein Werk widmete[2]).

Selbstverständlich kargte Atticus wohl auch nicht, wenn Cicero Exemplare irgendwelcher Werke zu Geschenkzwecken oder sonstwie

---

1) Ganz falsch nimmt Birt, Buchw. p. 353 an, wohl mit Rücksicht auf Quintil. inst. or. III 6, 64, es seien von Atticus schon Exemplare ausgegeben gewesen. Vgl. dagegen Haenny p. 49. Boissier, Rev. Arch. p. 97 glaubt sogar, Atticus habe nachträglich, um auf seine Kosten zu kommen (!), gegen Ciceros Willen die fertigen Exemplare der ersten Bearbeitung verbreitet. Die heutige Überlieferung der Academica priora kann sehr wohl auf Exemplaren beruhen, die sich im Nachlasse Ciceros oder in dem des Atticus befanden.

2) Fälschlich schließt Birt (Buchw. p. 353, Hdb. p. 320) aus dieser Stelle, Cicero und Atticus hätten die Materialkosten für sämtliche in die Öffentlichkeit gehenden Exemplare stets gemeinsam getragen. Vgl. dagegen Haenny p. 52, der allerdings p. 52f. die Tatsachen völlig verdreht, indem er wie Dziatzko (Rh. Mus. 49 p. 566) annimmt, Atticus habe als Buchhändler das Exemplar für Varro hergestellt und Cicero habe sich anständigerweise an den Kosten beteiligt.

Digitized by Google

brauchte. Jederzeit überließ er ihm gern Abschriften aus dem kleinen Vorrat, den seine Schreiber hergestellt hatten.

Noch viel weniger Bestimmtes als über alle bisher behandelten Punkte wissen wir über die Preisgestaltung und über die Gewinnfrage bei der Verbreitung von Ciceros Werken. Um hierüber wenigstens einigermaßen sichere Vermutungen anzustellen, müssen wir etwas weiter ausholen und Zweck und Ziel der ciceronischen Schriftstellerei kurz ins Auge fassen.

Cicero sah als Angehöriger des ordo senatorius die rechte Tätigkeit allein im öffentlichen Auftreten[1]). Nur dem, der wegen Krankheit oder sonstiger schwerwiegender Gründe davon ferngehalten wurde, war es zugestanden, sich literarisch zu betätigen[2]). So benutzte Cicero, sooft er infolge der allgemeinen Lage sich vom politischen Leben zurückziehen mußte, die Gelegenheit zum Schriftstellern, um nach echter Römerart wenigstens auf diese Weise der Allgemeinheit nützlich zu sein. Zur Belehrung seiner Mitbürger, vor allem der heranwachsenden Jugend, verfaßte er seine philosophischen und rhetorischen Schriften (Tusc. I 3, 5, de divin. II 1, 4) und arbeitete auch gewisse Reden nachträglich aus[3]). Zugleich verfolgte er oft auch persönliche Zwecke. Seine Reden veröffentlichte er nicht selten, um den Bürgern seine politischen Ansichten besonders nahe zu bringen[4]). Aus dem gleichen Grunde gab er bisweilen Briefe heraus, die er an politisch bedeutende Persönlichkeiten gerichtet hatte, nach VIII 9, 1 z. B. einen Brief an Cäsar. Mitunter wollte er seine politischen Schritte und Maßnahmen vor größerer Öffentlichkeit, ja über seine Zeit hinaus rechtfertigen oder den durch eine Rede erlangten Erfolg noch vergrößern. Sehr stark

1) Das sogenannte *otium Graecum* war dem Römer verpönt. Vgl. Ennius bei Gell. XIX 10, 12, Seneca, de provid. 2, 2, Ciceros lobende Worte über P. Scipio (de off. III 1, 1).

2) Vgl. de off. I 21, 71, wobei Cicero die Grenze schon zu weit zieht. Er glaubt selbst nicht ernstlich an den Fall, daß Römer von glänzenden Geistesgaben sich ohne zwingende Gründe ganz der Wissenschaft ergeben. Vgl. ferner de fin. III 2, 7 ff., wo Cicero die literarische Beschäftigung auch nur als sekundär und nur selten möglich hinstellt.

3) II 1, 3 spricht er über kleine Reden, die er aufsetze, durch die Lernbegierde der Jünglinge aufgemuntert, IV 2, 2 meint er, die Rede über sein Haus der römischen Jugend nicht schuldig bleiben zu dürfen.

4) So entrollte er z. B. in pro Sestio sein politisches Programm. Rein politische Broschüren sind die sogenannten Philippischen Reden.

Digitized by Google

bestimmte ihn ferner die Begierde nach Ruhm und Unsterblichkeit, der künstlerische Ehrgeiz. Er wollte als der große Rhetor gefeiert sein, der nach griechischem Vorbilde der römischen Literatur einen ganz neuen Zweig einpflanzte, die stilistisch meisterhafte Rede[1]). Einzelne Reden arbeitete er auch auf besonderen Wunsch schriftlich aus[2]), oder um damit ein persönliches Geschenk zu machen[3]). Daß er bei der Niederschrift und der weiteren Ausarbeitung der gehaltenen Reden sich selbst im Gebrauch der Sprache und der rhetorischen Kunstmittel immer weiter förderte, sei als Vorteil genannt, den er bei alledem wohl mehr unbewußt erstrebte. Eine Gruppe für sich bilden diejenigen philosophischen Schriften, durch deren Abfassung er sich über Beschwerden und Nöte des Lebens und des Alters, im besonderen über den Schmerz über seine frühverstorbene Tochter Tullia hinweghelfen wollte (vgl. de senect. I 2, ad Att. XII 14, 3; 16; 28, 2; 45, 1 u. a.).

Nirgends ist ersichtlich, daß Cicero Schriften verfaßt hätte, um damit Geld zu verdienen. Seine Stellung im öffentlichen Leben und die eben aufgezählten Beweggründe zur Schriftstellerei sprechen geradezu dagegen. Es galt dem Römer als eine Ehrenpflicht, die Ämter zu bekleiden, dem Staate zu dienen. Ja auch dem Redner war es damals durch die lex Cincia noch verboten, von seinen Klienten Honorar oder Geschenke zu nehmen (vgl. Tac. ann. XI 5, 7, dazu Plut. vit. Cic. c. 7). Wie konnte Cicero unter diesen Umständen aus einer Tätigkeit ein Geschäft machen, die er nur in unfreiwilliger Muße betrieb und weit geringer erachtete als sein öffentliches Auftreten? Auch als Schriftsteller wollte er dem Staate ähnlich wie auf dem Forum dienen. Sollte er sich dafür bezahlen lassen, während er sonst dem Staate seine Dienste kostenlos leistete? Ferner wäre es ein sonderbares Mißverhältnis gewesen, wenn er aus den Reden, für die er nicht einmal Geschenke annehmen durfte, durch nachträgliches Ausarbeiten Geld hätte herausschlagen wollen. Oder liegt das etwa nahe bei Schriften, in denen er seine politischen Ansichten unter die Leute brachte, womit er wirken wollte und die

1) Man vergleiche wieder die Stellen II 1, 3 und IV 2, 2. Bei den hier genannten Reden tritt der Inhalt weit hinter den angewendeten Kunstmitteln zurück.

2) Vgl. ad Quint. fr. III 1, 11: *orationes efflagitatas pro Scauro et pro Plancio absolvi.*

3) Z. B. die Rede pro Deiotaro (vgl. epist. fam. IX 12, 2).

Digitized by Google

ihm Ruhm und Unsterblichkeit schaffen sollten, oder bei solchen, die er zur Linderung seiner eigenen Schmerzen schrieb? Sehr viel lag Cicero an weitgehender Verbreitung seiner Werke, das finanzielle Moment taucht nirgends dabei auf. Dies leuchtet um so mehr ein, wenn man bedenkt, daß alle diejenigen, die durch geistige Arbeit ihr Brot verdienten, wie Architekten und Ärzte, in jener Zeit Ausländer oder Plebejer waren. Vornehmen Römern galt dies als völlig unwürdig. Sie schöpften ihre Mittel aus dem Besitz von Grundstücken, Landgütern und Mietshäusern, aus Erbschaften[1]), aus der Beteiligung an landwirtschaftlichen oder gewerblichen Unternehmungen und aus Einnahmen, die sie als Statthalter in den Provinzen machten. Ganz falsch ist es, mit Birt (Rh. Mus. LXXII p. 313) einen Vergleich mit den Gewinnen der heutigen Autoren zu ziehen. Gewiß verfolgen diese oft rein ideale, künstlerische Zwecke mit ihrer Schriftstellerei und verschmähen dabei doch nicht stattliche Honorare. Heute herrschen aber ganz andere Auffassungen von Arbeit und Verdienst, die wir nicht in die Antike übertragen dürfen.

Mußte Cicero von sich aus einen Verdienst aus seiner schriftstellerischen Tätigkeit glatt ablehnen, so stand dies bei Atticus erst recht außer Frage. Obwohl es ihm an sich als Ritter erlaubt war, Gewinn aus gewerblicher Arbeit zu ziehen, so stimmte er doch in diesem Punkte völlig mit Ciceros Anschauungen überein. Zudem konnte der Gewinn, der sich aus dem Vertrieb der wenigen Exemplare etwa ergab, die Atticus von den einzelnen Werken Ciceros verbreitete, kaum beachtenswert sein; auch heute lassen sich finanzielle Vorteile nur bei großen Auflagen erzielen. Nichts ist einleuchtender, als daß Atticus großzügig von vornherein im Einverständnis mit Cicero darauf verzichtete. Man bedenke auch, daß die Exemplare ja nur an Freunde und Interessenten abgegeben wurden, die meistenteils durch eigene Abschriften für die weitere Verbreitung der Werke sorgten und sich somit in den Dienst der Sache stellten.

Auch ist wohl zu beachten, daß Cicero mit Ausnahme der Stelle XIII 25, 3, wo es sich gar nicht um den Verkauf eines Buches handelt, nirgends solche Fragen erörtert, während er doch in den

1) Auf diese Weise wurde die lex Cincia oft umgangen. Hierauf geht wohl die Bezeichnung Ciceros als *mercennarius patronus* in der pseudosallustischen Invektive gegen Cicero c. 3 zurück.

Digitized by Google

Atticusbriefen sehr häufig und oft bis ins kleinste über den Buchvertrieb und auch über seine persönlichen Geldverhältnisse und deren Regelung durch den Freund sich ausspricht. Dieses argumentum ex silentio läßt sich noch verstärken im Hinblick auf die Stelle XIII 13, 1 betreffs der Academica. Vorausgesetzt, daß Atticus in diesem Falle schon etliche Exemplare der ersten Fassung für den Vertrieb hätte fertigstellen lassen und daß er dem Cicero das Manuskript abgekauft oder eine Abschlagszahlung auf den zu erhoffenden Gewinn geleistet haben würde, so hätte sich Cicero anständigerweise zur Rückzahlung bereit erklären müssen [1]). Ja selbst wenn Cicero prozentualen Gewinnanteil zu erhalten pflegte, müßte er an dieser Stelle die finanzielle Frage berühren und von vornherein auf einen gewissen Anteil beim Vertrieb der Academica posteriora zum Ausgleich verzichten.

Freilich würden wir wohl zu weit gehen mit der Annahme, Cicero und Atticus hätten sämtliche Werke umsonst unter die Leute gebracht. Sicher verschenkten sie nicht selten einzelne Exemplare und erhielten dafür entsprechende Gegengaben, wie z. B. Cicero den Anticato des Hirtius [2]). Doch waren die Herstellungskosten der Buchrollen damals zu hoch, um solche Schenkungen allgemein zu ermöglichen. Selbst dem reichen Atticus hätte dies mit der Zeit zur Last werden können. Und wie hätte es der nur mittelmäßig begüterte Cicero leisten sollen, der sich doch aus Billigkeitsgründen mindestens zum Teil an der Kostendeckung hätte beteiligen müssen? — Die Exemplare sind wohl gewöhnlich zum Selbstkostenpreise abgegeben worden. Cicero wird es dem Atticus von vornherein überlassen haben, diese Dinge zu regeln. Deshalb hören wir nichts davon. Sicher ist Atticus bei der Preisberechnung nicht kleinlich gewesen. Es kam ihm nur auf die Deckung der Kosten im großen und ganzen an. Hierfür wird der Wert des Schreibmaterials den Maßstab gebildet haben, die Arbeit der Schreiber erst in zweiter Linie. Sie erhielten ihre Belohnung aus etwaigen Überschüssen,

1) Wenn Atticus wirklich Gewinn gezogen hätte, würde er ihn selbstverständlich stillschweigend mit dem Freunde mindestens geteilt haben. Das gestehe ich Birt (Hdb. p. 320) zu. Anders folgert Haenny p. 51. Ob freilich Cicero das Geld von seinem treuen und selbstlosen Helfer und Gönner angenommen hätte, ist eine weitere Frage.

2) Vgl. XII 40, 1. Cicero hatte allem Anschein nach seine Lobschrift auf Cato dem Hirtius zugesandt.

Digitized by Google

nicht selten wohl auch aus des Atticus eigner Tasche, ähnlich wie heutzutage sich ein Geschäftsmann bei seinen Angestellten für Privatarbeiten besonders abfindet. Doch kann man hierüber nur Vermutungen aufstellen.

So bin ich am Ende meiner Erörterungen. Es hat sich dabei ein ganz anderes Bild ergeben, als im allgemeinen angenommen wird. Atticus ist seiner Würde als Großbuchhändler entkleidet. Um so größer erscheint uns sein persönliches Verdienst um Cicero und dessen geistiges Schaffen. Ferner haben wir festgestellt, daß Ciceros Werke nur privatim weitergegeben worden sind. Viele Vermutungen über die Stellung zwischen Verleger und Sortimenter, über Verleger- und Autorenrecht bzw. über das Fehlen solcher Bestimmungen, über die Honorarfrage im römischen Buchhandel verlieren dadurch ihre unmittelbare Begründung. Denn tatsächlich sind die meisten auf Stellen Ciceros, besonders aus den Atticusbriefen, aufgebaut. Ich hoffe, mit meiner Erklärung der in Frage kommenden Stellen der Wahrheit näher gekommen zu sein als so viele Gelehrte, die die Verhältnisse der modernen Welt in die Antike hineinprojiziert haben.

Dresden. RICHARD SOMMER.

Digitized by Google

ΠΡΟΚΝΗ.

Das grauenvolle Schicksal des Schwesternpaares Prokne und Philomele[1]) ist uns allen von Kindheit her geläufig und uns, wie gewiß auch den Zeitgenossen des Sophokles[2]), nur erträglich mit der märchenhaften Lösung durch Verwandlung der drei Hauptbeteiligten in Vögel, besonders der Unglücksmutter in den vornehmsten aller Singvögel, dessen süß-schmerzliche Klagetöne allen, sonst noch so verschiedengearteten Gemütern mit gleicher Stärke ans Herz greifen. Ein übriges hat die für ihre Zeit klassische Erzählung Ovids (Met. VI 424 ff.) getan, deren stilistischer Reiz dem Tertianer freilich noch nicht aufgehen kann.

Das Lied — so darf man ja sprechen — des Nachtigallenhähnchens galt den Dichtern des gesamten griechisch-römischen Altertums als die Klage einer ehemals menschlichen Mutter um den Tod eines zärtlich geliebten, im ersten Knabenalter von ihrer eigenen Hand ums Leben gebrachten Sohnes. Eine Form dieses Grundmotivs begegnet zuerst bei 'Homer'. An einer — wie allgemein zugestanden — ungeschickt eingefügten Stelle der Odyssee (τ 518 ff.) vergleicht Penelope ihre dauernde Entschlußlosigkeit — soll sie in ihr Vaterhaus zurückkehren? soll sie bleiben und einem der Freier die Hand reichen? — mit den variationsreichen Läufen des Liedes der *χλωρῆϊς ἀηδών*, der 'Sängerin im aschgrauen Federkleide', *ἥ τε θαμὰ τρωπῶσα χέει πολυηχέα φωνήν.*

Als das Vögelchen, das heute, wie immer in jedem Frühjahr, seiner kleinen Kehle die so machtvollen Töne entströmen läßt,

δενδρέων ἐν πετάλοισι καθεζομένη πυκινοῖσιν,

noch ein sterblicher Mensch, auf Erden wandelte, war es dem Dichter des genannten Gleichnisses eine Tochter, und zwar die einzige Tochter des *Πανδάρεως*, Königs von Milet, dessen Name

1) Das größte Verdienst um Klärung der hergehörigen Fragen hat Carl Robert Gr. Heldens. I 125 ff., 154 ff., daneben hat dauernden Wert die Dissertation Hillers von Gärtringen: De Graecorum fabulis ad Thraces pertinentibus quaest. critt. Berol. 1886; ebenso Eugen Oder: Der Wiedehopf in d. griech. Sage, Rh. Mus. 43, 1880, 550.

2) Tereus fr. 523 ff.

Digitized by Google

nach Kreta und Karien weist; man darf auch an *Πάνδαρος* denken, den lykischen Bogenschützen der Ilias; Gattin dann des thebischen Helden *Ζῆθος* (d. i. wie wir aus einem Papyrus zu Pindars Sonnenfinsternispaean lernen[1]), *Ζέαθος*, 'Gerstmann', 'Weidmann'?), schon im Altertum und seltsam genug noch heute gern verwechselt mit *Ζήτης* (d. i. *Ζα-αήτης*, dem 'scharfwehenden' Sohn des *Βορέας*, wie *Κάλαϊς* der 'sanftwehende'). Dem künstlerisch gearteten Bruder in dem 'Schimmelgespann' der boiotischen *λεύκιπποι*, Amphion, ist[2]) Niobe vermählt. Auf dieser ihrer Schwägerin größeren Kinderreichtum neidisch — im Widerspiel zu Niobes vermeßnem Pochen auf ihre stattlichere Kinderschar gegen die zwei ihrer Jugendfreundin[3]) Leto —, beschließt[4]) die im Epos und noch lange Zeit ohne Eigennamen immer nur 'Sängerin' heißende Itys- oder Itylosmutter, deren mit ihrem einzigen Sohn im Bette schlafenden Sohn *Ἀμανές*[5]) zu ermorden. Um in der Nacht die beiden Knaben nicht zu verwechseln, bedeckt sie das Haupt ihres Sohnes mit einer Mütze, beim Eintritt der Mutter erschrickt der Knabe, die Mütze fällt zur Seite, und so erschlägt die Mutter das eigne Kind, 'aus Versehn' also, *δι' ἀφραδίας* das Epos, *κατὰ δή τινα ἁμαρτίαν* Pausanias (IX 5, 9), *δή* mit einer Selbstverständlichkeit, als sei dies die einzige Erklärung, während er doch selber an anderer Stelle (I 5, 4) über die in Verzweiflung und rasender Wut verübte Untat genau Bescheid weiß. Ein rf. attisches Vasenbild strengen Stils auf einer Trinkschale[6]) gibt eine Illustration des Hergangs noch ohne die Schwester: ein urkundliches Zeugnis für die Beliebtheit dieser Form der Sage in Attika vor, oder gleichzeitig mit den Anfängen des Aischylos. Es ist klar, die Tötung 'aus Versehen', ohne die rachefordernde Schändung einer Schwester durch einen ebenso feigen als barbarisch-ruchlosen Gemahl ergibt eben nur ein trauervolles Novellenmotiv, nichts dabei von einem tragischen Konflikt.

In der gesamten vorattischen Literatur suchen wir vergeblich nach einem sicheren Zeugnis für die tragische Fabel, ungefähr wie

1) Pae. IX, 44 Schr.

2) Hes. fr. 34, Pind. 65 usf. 3) Sapph. 119 D.

4) Nach Pherekydes (G. F. Hist. 3 F 124) beim Schol. τ 518.

5) *Ἀμαλές* Eust., *Ὁμολοές*? Robert, wie denn die noch als Schwester des Itys genannte *Νῆϊς* den Namen habe von dem Neïtischen Tore Thebens (Paus. IX 8, 4).

6) Jetzt in München, abgeb. JHSt VIII 439, m. Beischr. *Α(Ι)ΕΔΟΝΑΙ, Ἀηδονα(ι)α* verm. Jane Harrison; das erste *Ι* wohl urspr. *Ϝ*, die Endg. *-αία* weist auf eine *ἀηδόνα*, Femininbildg. wie *ἀλκυόνη*.

Digitized by Google

sie Apollodor erzählt (III 194 f.) — wegen des Wiedehopfs, den erst Sophokles eingeführt hat — unzweifelhaft nach Sophokles' Tereus. Zwar heißt es in einem dem Hesiodos zugeschriebenen Fragment (203), die Nachtigall sei schlaflos während der ganzen Nacht, die Schwalbe während der Hälfte. Aber Aelian (Verm. Gesch. XII 20), dem wir die Notiz verdanken, und der nur einmal noch, in einer gelehrten Zusammenstellung über das Schwanken in der Zahl der Niobiden (Hes. fr. 34), sich auf den alten Dichter beruft, hat ihn sicher nie aufgeschlagen und ist ja überhaupt kein irgendwie verläßlicher Zeuge; wenn er jene vermutlich einem ornithologischen Buch entnommene Beobachtung eigenmächtig (ἄρα) mit der Itysfabel in Verbindung bringt, so ist das für uns natürlich wertlos.

Aber bekannt und in Mittelhellas verbreitet muß in älterer Zeit das unglückliche Schwesternpaar schon gewesen sein. Beweis: eine bemalte Metope, aus Thermon in Aitolien, mit den Beischriften ΧΕΡΣΔΡΟΝ und Α...[1]), die, stark verstümmelt, doch den Vorgang der Schlachtung erkennen läßt, und eine rf. attische Trinkschale, ebenfalls strengen Stils[2]): gesenkten Hauptes hält die Mutter den Knaben vor sich; ihr gegenüber, ein Schwert an der Seite, lebhaft auf sie einredend in Fingersprache, zum Zeichen, daß sie ihrer Zunge beraubt ist, die Schwester. Hier erscheint die Schwester mehr noch durch das Schwert als durch den notgedrungen lebhaften Gestus gekennzeichnet als die leidenschaftlichere Verfolgerin des Gedankens, den Knaben zu töten, während, sehr schön, die Mutter noch etwas zu überwinden hat.

Die Schwalbe, in die man, wie die genannten Denkmäler zeigen, schon vor Sophokles die Schwester verwandelt glaubte, war in älterer Zeit den Griechen, neben der Nachtigall, auch eine gern gehörte 'Sängerin'.

Als, vor dem Freiermord, Odysseus seine Bogensehne versucht (*πειρήσατο νευρῆς*), heißt es weiter:

ἡ δ' ὑπὸ καλὸν ἄεισε, χελιδόνι εἰκέλη αὐδήν (φ 411). *Ὀρθρογόη* ist sie dem Hesiodos (WT 568)[3]). In dem Epitheton be-

1) Ant. Denkm. 21, 1903, Abb. 50, 1.

2) Ann. Ist. Arch. XXXV 1863 tav. C, heute im Louvre, Sal. Reinach I 308.

3) Die Überlieferung schwankt zwischen *ὀρθρο-* und *ὀρθογόη*, auch *ὀρθοβόη*, dies besonders unpassend für das Schwalbengezwitscher.

Digitized by Google

rührt sich die Schwalbe mit der Nachtigall: *μέλπει ὀρθρευομένα γόοις* (Eur. Phaeth. fr. 773, 25) klingt ja ganz wie eine Umschreibung des *ὀρθρογόη* der Schwalbe.

Wegen ihres frühmorgendlichen Zwitscherns in und vor den Wohnungen wird sie von gerne länger schlafenden und träumenden Dichtern oft sanft oder auch neckisch böse gescholten; ein später sehr beliebter *τόπος*, vielleicht aber auch der Sappho nicht fremd:

τί με, Πανδίονις, ὤρανναχελίδων, (*ἐπεγείρεις*;) fr. 86.

Mit *ἠδυμελές, χαρίεσσα χελιδοῖ* redet Anakreon (61) zärtlich die Schwalbe an. Das *χελιδονίζειν* unsympathisch als *βαρβαρίζειν* zu empfinden, kommt erst nach den Perserkriegen auf[1]).

In dem ersten Verse der hesiodischen Tierfabel 'vom Recht des Stärkeren',

ὧδ' ἴρηξ προσέειπεν ἀηδόνα ποικιλόδειρον

(WT 203), pflegt man das Epitheton entweder mit Moschopulos als *πολύφημον* zu interpretieren oder mit Ruhnken in *ποικιλόγηρυν* zu ändern, um *ἀηδών*, wie üblich, als 'die Sängerin' *κατ' ἐξοχήν* nehmen zu können. Nach der Farbe ihres Halses und ihrer Befiederung überhaupt wird die *χλωρηΐς* und *χλωραύχην* (Sim. 73) niemand bunt oder bunthalsig nennen. *ποικίλη* ist dem Aristophanes (Vög. 739) die 'Muse des Busches' selber wegen der schon vom epischen Dichter bewunderten kunstreichen Variationen ihres Gesanges. *ποικιλόστομος, ποικιλόγλωσσος* mochte man leicht von Sprache und Gesang verstehn, als *στόμα* und *γλῶσσα* so übertragen längst im Gebrauch waren. *μελίγλωσσος* wagt früh die höhere Poesie[2]); *αἰολόδειροι* sind jedoch nach der schillernden Färbung ihres Halses die Enten (Ibyk. 9). Eine Übertragung von dem Liede, das dem Innern der Kehle entströmt (*ἐκ δέρης* Aisch. Ag. 329), auf das Organ wird man darnach dem sinnigen, aber durchaus unlyrisch gestimmten Bauerndichter nicht ohne weiteres zutrauen dürfen. Und was sagt zu dem erzählten Vorgange die Naturgeschichte? Es genügt wohl die dem Landkinde jeden Sommer mögliche Erfahrung, um sich anschaulich zu machen, wie die Gabelweihe, der 'Stößer', eine Abart der *ἱέρακες*, hoch über den mit Recht furchtsamen Tauben oder über unbekümmert zwitschernd ausgeschwärmten Schwalben kreisend schwebt, bis er plötzlich

1) Aisch. Ag. 1050, Ar. Vög. 1681, Frö. 678 ff.
2) Aisch. Prom. 173, Bakchyl. III 97, fr. 4, 2.

Digitized by Google

senkrecht niederschießt auf seine in dem Schwarm mit Sicherheit erjagbare Beute. Dem am liebsten im Dickicht versteckt singenden und, wenn einmal draußen, doch nur einzeln sichtbaren Vögelchen nachzustellen lohnt ihm wohl nicht: weit sicherer packt den flötenden Sänger und sein im Busch brütendes Weibchen die im Dunkel schleichende Katze.

Vom Habicht verfolgt (*κιρκήλατος*) ist also ursprünglich die Schwalbe, und es ist lehrreich zu sehn, wie in einem von Aristophanes fingierten oder, nachdem an Stelle des Habichts der Wiedehopf getreten war, umgewandelten Orakel nicht Nachtigallen, sondern ausgeschwärmte Schwalben plötzlich sich verstecken:

ἀλλ' ὁπόταν πτήξωσι χελιδόνες εἰς ἕνα χῶρον
τοὺς ἔποπας φεύγουσαι κτλ

(Lys. 770). Von dem, überraschend zunächst, den Schwalben feindlichen Wiedehopf wird noch zu reden sein. Grausam verhöhnt in der Tierfabel noch der Räuber das in seinen starken Krallen ohnmächtig wimmernde Vögelchen mit den Worten *καὶ ἀοιδὸν ἔουσαν*, nach dem Ausgeführten für uns nicht mehr überraschend. Auf seinem Bauernhofe hatte eben der Dichter Gelegenheit, sich an dem lieblichen Gezwitscher seiner flinken Hausgenossen zu erfreuen und ihr klägliches Ende als einen schmerzlichen, auch sein ethisches Gefühl empörenden Verlust zu betrachten [1]).

Herzlich begrüßt in jedem Jahr in Griechenland mit *ἰδού χελιδών* schon das Kind die erste Schwalbe als Frühlingsbotin,

... ὅταν ἦρος ὥ-ρᾳ κελαδῇ χελιδών

(Stes. 13), worin sich die Schwalbe abermals mit der Nachtigall berührt [2]).

Sehr früh indes mag man in Griechenland das Schwalbengezwitscher auch als Totenklage empfunden haben [3]). Wie ihr, verglichen mit dem Nachtigallengesang, unartikuliertes Zwitschern zweideutig, war ja ihr Gefieder zweifarbig:

ἐπὶ γαστέρα λευκά,
ἐπὶ νῶτα μέλαινα,

1) Ähnlich dem Landvolke, dem Hesiodos diese Tierfabel nacherzählen mag, empfindet noch heute der englische Herausgeber und Übersetzer der Vögel des Aristophanes Benj. H. Rogers (London 1906 p. XLIII), wenn er berichtet, wie er in jungen Jahren auf dem Lande stundenlang voll Andacht dem Schwalbengezwitscher habe zuhören können.

2) τ 519, Sapph. 121, Soph. El. 149, Ar. Vög. 682.

3) *θάνατόν τε σημαίνει ἀώρων σωμάτων καὶ πένθος καὶ λύπην μεγάλην* Artemid. II 66.

Digitized by Google

singen auf Rhodos die kleinen Chelidonisten. Daher in dem Liedfetzen des Sykophanten Ar. Vög. 1411 *ποικίλα χελιδοῖ*. 'Schwarzbunt' heißen unterm Landvolk die schwarzen, weißgefleckten Kühe. Übrigens hat die Rauchschwalbe eine bräunliche Kehle; daher Ovid *signataque sanguine pluma est* (Met. VI 670)[1]. Vorherrschend war aber doch, wie heute, das Schwarz der *κυανέα χελιδών* (Sim. 46). Hier ist nun Goldes wert die Hesychglosse, *Ἀδωνῆς· ἡ χελιδών*, die auf bisher unbeachtete Zusammenhänge hinweist.

Menschenopfer, insbesondere Kindesopfer, sind orientalisch. Der Tod des Adonis war in seiner ursprünglichen Gestalt, wie längst vermutet, Opferung des Adonis. Ebenso erscheint jetzt die Tötung des Itys. Die *Ἀηδών* und die *Ἀδωνῆις*, die Rufe *ὦ τὸν Ἄδωνιν* und *ἰτυ-ιτυ* sind nahe Verwandte. Aber wie tief dem Griechen die Adonisklage ins Blut gedrungen war, zeigt sich in der Bedeutung, die selbst Arist. Lys. 390 ff. dem Zusammentreffen beilegen läßt, als gerade bei den vorbereitenden Verhandlungen über die sikelische Expedition die Weherufe der Adonis-feiernden Weiber aus der Stadt herüberschollen[2]).

Das im ganzen Tierreich herrschende 'Recht des Stärkeren' gibt dem Habicht die kleineren Vögel preis, Schwalben wie Tauben; auf menschliche Verhältnisse übertragen, dem brutalen Manne das zarte Mädchen. So erhielt die Itysmutter eine jüngere Schwester, und diese war dann als Schwalbe die erste *κιρκήλατος*, wie sie die uranfänglich erste und noch lange Zeit die vornehmste Trägerin der Totenklage war.

Aber noch ist zu reden von den mythischen Namen der beiden Sängerinnen: ein dornenreiches Kapitel, vor allem, weil sie ihre Namen mehrfach gewechselt haben. Vor Aischylos, über den noch besonders zu handeln sein wird, führen sie überhaupt keinen Eigennamen. Lange Zeit ist für unsre Kenntnis die Nachtigall eben doch, wie heute, die Sängerin, offenbar nach der *χλωρῆις ἀηδών* der Odyssee. Wenn freilich bei Ibykos (11) der Morgen *ἀηδόνας* weckt, so sind es die Singvögel überhaupt: 'der Wald ertönt von tausendstimmgem Leben' (Goethe), wobei nur gerade das lebensvolle Lied

1) Wir erinnern uns der attischen Trinkschale, wo die Schwester das Schwert führte (S. 425). Nach Ovid (658 f.) ist sie es denn auch, die dem Vater das blutige Haupt des Sohnes ins Gesicht schleudert.

2) Ähnlich Plut. Alk. 18, Nik. 13.

Digitized by Google

der Nachtigall nicht mittönt. Sehr früh, schon bei Hesiodos (WT 568), darnach bei Sappho (86), heißt die Schwalbe *Πανδιονίς*, Tochter also des sagenhaften attischen Königs *Πανδίων*. Seit Sophokles, im Tereus, wie wir annehmen dürfen, heißt dann die zur Schwalbe werdende Schwester *Φιλομήλη*, uns durchaus rätselhaft: wenn die Haus- und Schutzgenossin des Menschen, die *πέδοικος χελιδών* (Aisch. fr. 53), als solche natürlich auch in Schaf- und Ziegenställen nistet, so wird sie dadurch noch nicht *φιλόμηλος*, 'Freundin des Kleinviehs', mit dem sie ja nicht das geringste zu schaffen hat. Es bleibt wohl nichts übrig, als anzunehmen, man habe, als die Nachtigall einen Namen erhalten hatte — wir denken natürlich jetzt: Prokne —, auch für die geliebte und schuldlos unglückliche Schwester unter den in Sage oder Dichtung gefeierten Namen sich nach einem sympathisch- und wohlklingenden umgesehen — warum nicht ohne alle Rücksicht auf die *ἀπορνίθωσις*, wie wir bei Aischylos, vielleicht auch bei Sophokles sehn werden? — und da habe sich, namentlich in der chorlyrischen Form, mit ihrer bei jeder Silbe neuen Vokalisation, *Φιλομήλα* dargeboten[1]). Wie feierlich klingt doch in der bekannten Anekdote der Ausruf des Gorgias gegen die über seinem Haupte ihre Notdurft verrichtende Schwalbe: *αἰσχρόν γε, ὦ Φιλομήλα*! Wenn nun schon bei dem gelehrten hellenistischen Geographen und Philosophen Agatharchides[2]), dann bei den meisten römischen Dichtern[3]), auch bei Hygin (fab. 45) der Name auf die Nachtigall übergeglitten ist, so bedarf es wohl nicht der Annahme einer Verwechslung von *μέλος* und *μῆλον*. Wie gerufen erscheint der Name auf dem Bild einer Dionysosfeier[4]). Während bakchischer Orgien vollbrachten die Schwestern ihre furchtbare Rache[5]); daher die Bekränzung der beiden auf den S. 425 genannten Denkmälern. Und nun schließt sich wohl der Ring: die leidenschaftlichere Schwester, die das Schwert führte, erhielt den Namen einer Dionysosgefährtin, die selber ganz beliebig, nur des Wohlklangs wegen, so hieß. Und dann wiederum nur, weil, rein

1) Z. B. Tochter Aktors, die in der Thetissage eine Rolle spielt. Schol. Aristid. p. 463 Ddf., Tetz. Lykophr. 175 (p. 85, 17).

2) Vom rot. Meer 7, Geogr. min. I 114, 33.

3) Seit Vergil, z. B. Georg. IV 511; Ovid schwankt, die Stellen b. Robert Heldens. I 156, 4.

4) Gerhard, Alte Bildwerke I T. LIX, Heydemann, Satyrn- und Bakchantennamen 5. Hall. Winckelm.-Progr. 1880, 14.

5) Hiller v. Gärtringen 36, 40, 49.

Digitized by Google

musikalisch, mit seinen vier Vokalen, *Φιλομήλα* so lieblich zu der Klangfülle des Nachtigallenliedes zu stimmen schien, mußten endlich die Schwestern ihre Namen tauschen: kein moderner Dichter, wenn er sich 'klassisch' ausdrücken will, schwärmt für Prokne, wie die nachher in die Nachtigall verwandelte Itysmutter bei Sophokles heißt[1]). Woher dieser Name stammt, wird sich vielleicht sicher erweisen lassen.

Von einem Adler heißt es *Ω* 316:

μόρφνον θηρητῆρ', ὃν καὶ περκνὸν καλέουσιν.

Aus dem Adlerkapitel [Aristot.] Tierk. IX 32 ist über beide Epitheta, Farbenbezeichnungen zweifellos, keine volle Klarheit zu gewinnen. *μόρφνος* ist früh ausgestorben; kaum recht verstanden, kehrt es noch einmal wieder bei dem Dichter des 'hesiodischen' Schildes (134), *μόρφνοιο φλεγύαο—πτερύγεσσιν*, des dunkel-rötlichen Adlers oder Geiers (?); die Etymologen vergleichen altisl. *miorkue* und kirchsl. *mraku*, 'Finsternis', und postulieren altgr. **μόρφονος*. Für *περκνός* stehen jedoch in großer Zahl Hesychglossen zu Gebote, wie *περκνόν*, auch *πρακνόν· μέλανα*, oder *πρεκνόν· ποικιλόχροον ἔλαφον*, und wenn wir uns der *κυανέα χελιδών* des Simonides erinnern und daneben der *ποικίλα χελιδώ* bei Aristophanes, so kann uns das helfen: *Πρόκνη* war, lange bevor Sophokles die Mutter des Itys so nannte, in Umlauf für die schwarze oder 'schwarzbunte' Schwalbe. Als diese mit ihrem verwöhnteren Ohren weniger ansprechenden Gezwitscher,

ἀγνῶτα φωνὴν βάρβαρον κεκτημένη

(Aisch. Ag. 1051), in der allgemeinen Gunst zurückgetreten war, konnte der etymologisch nicht mehr verstandene, aber wohl dunkel noch als 'Klagevogel' empfundene Name, mitsamt dem vormals der *Πρόκνη* als Schwalbe zukommenden Epitheton *κιρκήλατος*, auf die Schmerzensmutter übergehn.

Doch nun ist es an der Zeit, zu den attischen Tragikern zu kommen, die sich mit der Schwesternform der Itysfabel befaßt haben, zuerst zu Aischylos (Hiket. 57ff.)[2]).

1) Oder Progne, den meisten wohl aus Ovid (Metaph. VI 428ff.) in Erinnerung: Lautwandel, wie von *κύκνος* zu *cygnus*. Aus Soph. Tereus stammt *Πρόκνη* Eur. Her. 1021, wichtig für die Datierung des Tereus, etwa ein kleines Jahrzehnt vor (414) Aristophanes' Vögeln (Wilamowitz Her.[1] I 343).

2) 61 Vor Wilamowitz überall *μήτιδος* in den Texten; an *Μήτιδος* dachte bereits Welcker Tril. (1824), 503. 62 *κιρκηλάτου τ'* Hss. (Kirch-

Digitized by Google

εἰ δὲ κυρεῖ τις πέλας οἰ- ⎧ch ch
ωνοπόλων ⎩[ch]
ἔγγαιος οἶκτον ἀίων, ia ia
δοξάσει τις ἀκούειν pherecr

ἄ τ' ἀπὸ χώρων ποτάμων
τ' ἐργομένα
πενθεῖ μὲν οἶκτον ἠθέων,
ξυντίθησι δὲ παιδός

ὅπα τᾶς Τηρεΐας Μή- ⎧ion ion
τιδος οἰκτρᾶς ἀλόχου ⎩ion ion
κιρκηλάτας ἀηδόνας, ia ia

μόρον, ὡς αὐτοφόνως ὤ-
λετο πρὸς χειρὸς ἔθεν,
δυσμάτορος κότου τυχών.

Daß hier bereits die Schwesternsage vorliegt, kündet sich schon an in dem Namen des Unholdes Tereus, der die Gattin verriet, um die Schwägerin zu schänden, ein echter τηρεύς, παρὰ τὸ τηρεῖν[1]), der als Raubvogel kleineren Vögeln nachstellt; der κίρκος in κιρκήλατος (62) ist bei der Itysmutter ἀηδών ein Überlebsel noch aus der Tierfabel, wo nach dem vorher Ausgeführten der Habicht nur mit der Schwalbe zu tun hat. Volle Klarheit über das, was hier den Inhalt der Itysklage bildet, bringen die letzten Worte der Gegenstrophe, δυσμάτορος κότου τυχών: der unmütterliche 'Groll', dem der Knabe zum Opfer fällt, ist etwas anderes als die ἀφραδία der Pandareostochter: in dem einen Worte steckt die ganze Tragödie der Schwestern. Von den Qualen der Interpretation (61), mit den Genetiven μήτιδος οἰκτρᾶς ἀλόχου fertigzuwerden, erlöst uns der Name Μῆτις im Hinblick auf das altattische Haus der Metioniden, auch auf die Kekropstocher Μητιάδουσα (Apd. III 204). Mit Festhaltung des überlieferten τε (62) ergibt sich aber, vorausgesetzt daß die Partikel auch hier 'und' bedeutet[2]), etwas unerhört Furchtbares: ἀηδών nicht die Gemahlin des Tereus, Itys das offenbar sehr früh geborne Kind der vergewaltigten Schwester, und die soll nun den zum greulichen Bastard gewordenen Knaben (wohl noch Säugling?) nicht bloß schlachten — einer Judith würdig —, hinterdrein soll sie, in schwer verständlicher Reue, die Tat noch ewig beweinen! Und was wird aus der betrognen Gattin? Soll sie nun mit einem Schwalbengezwitscher die kaum recht wohllautende Klage dieser ἀηδών begleiten? Und das wohl gar noch βαρβαριστί? So mißtönend

hoff, Wilamowitz), -τας Hermann. ἀηδονῆς M., ἀηδόνος Turnebus, Hermann, ἀηδόνας Wilamowitz; 64 (πενθεῖ) νέον Hss., μὲν Hecker, Wilamowitz.

1) Schol. Ar. Vögel 102, EM 757, 45.

2) Wilamowitz Gr. Ausg. (1914) und Interpret. 28, 3.

Digitized by Google

wird Aischylos den Chor der Schutzflehenden schwerlich haben singen lassen. Daß ein Schreiber Anstoß nimmt an der Femininform eines zusammengesetzten Adj. und einen Hiat zu vermeiden weiß, ist eine alltägliche Erscheinung; eine äußerlich so geringe, innerlich so heilsam einschneidende Änderung wie hier die Hermannische, gelingt nicht alle Tage. Nun hört man kein schauerliches Duett: die einstmals *Μῆτις* geheißne *ἀηδών* singt ihre Itysklage allein, und die Schwester bleibt im Hintergrunde. Also:

Wenn, gerade in der Nähe, ein Vogeler (der also auf Vogelstimmen achtet), hier im Lande ansässig (also der Landessagen kundig), mein Jammern vernimmt, so mag er meinen, er höre die Stimme der Metis, der trauervollen Tereusgattin, der habichtverfolgten 'Sängerin', die (ins Ausland verschlagen), fern von den Gefilden und Flüssen (Attikas, am Kephisos und Ilisos), wohl ihr Heimweh klagt, schmerzlicher jedoch, in kunstvollen Weisen, das Schicksal ihres Kindes besingt, wie es von ihrer selbsteignen Hand den Tod erlitt, das Opfer unmütterlichen (alle Muttergefühle erstickenden) Grolls (über die an ihrer Schwester und zugleich an ihr verübte Untat).

Hier zu allererst also für uns führt die Itysmutter einen wirklichen Eigennamen. Da *Μῆτις* in dieser Rolle später verschollen ist, mag sie des Dichters eigenste Erfindung sein.

Bei Sophokles und nach seinem Vorgange, wenn auch nicht nachweisbar, bei seinem Rivalen Philokles, endlich bei Aristophanes heißt die Nachtigall, als Gattin des Tereus, *Πρόκνη*, das ist, wie wir anzunehmen Grund hatten, der Name, der von Rechts wegen dem ältesten Klagevogel zusteht, der Schwalbe *Ἀηδονηΐς*. Mit 'Prokne' redet bei Sophokles heuchlerisch-zärtlich der ungetreue Gatte sie an (fr. 526), Tereus, hier deutlich noch König der phokischen 'Thraker' in der Daulis, daher denn auch die Nachtigall 'bei vielen Dichtern' (Thuk. II 29, 3) *Δαυλιὰς ὄρνις* heißen soll. Wenn Sophokles und nach ihm Philokles diesen vorgeschichtlichen 'Thrakern' Mittelgriechenlands schon den Sonnenkult der Thraker des Nordens zuschreibt[1]), so ist das der erste Schritt zu der Ver-

1) *Ἥλιε, φιλίπποις Θρῃξὶ πρέσβιστον σέβας*
(Soph. fr. 523, überl. *σέλας*, verb. Bothe),
σὲ τῶν ἁπάντων, (Ἥλιε), δεσπότην λέγω
(Philokl. p. 759 N, überl. *τὸν πάντων*, verb. u. erg. Val. Rose).

Digitized by Google

legung des Schauplatzes der grausigen Handlung in das ferne Land der Odrysen, wonach denn bei Ovid (Met. VI 474 ff.) die Abholung der Schwester zu Schiff erfolgen muß.

Eine nach Pausanias (I 24, 3) als Stiftung eines (oder des) Alkamenes bezeichnete Marmorgruppe stellt die Mutter dar, vor sich wiederum, wie auf der attischen Trinkschale, den Knaben, beide geradeaus blickend und beide[1]) ursprünglich bekränzt, wie zu einer Dionysosfeier; so schildert es Ovid (Met. VI 587 ff.), nach Sophokles vermutlich, der wohl mit auch deshalb den ursprünglich nach Megara gehörenden Tereus (Paus. I 41, 8) zu den phokischen 'Thrakern' versetzt hatte[2]).

Um der sophokleischen Itysmutter Prokne willen müssen wir noch fragen nach dem Sinne der am Schlusse der Tragödie, vermutlich von einem Gotte, verkündeten Verwandlung des wütigen Verfolgers, befremdlich genug, in den Wiedehopf, statt wie bisher in einen Habicht[3]). In einem unter Aischylos' Namen ([Aristot.] Tierk. IX 49) überlieferten, apokryphen Tragikerfragment[4]) spiegelt sich wider wohl eine damals verfrühte Volksmeinung über die Natur des selten sichtbaren, scheuen Tieres: allemal im Frühjahr taucht es auf in dem blaßgrauen Gefieder des Sperbers, um im Herbst, wenn die Trauben reifen, wieder das bunte Federkleid des Wiedehopfs anzunehmen und endlich menschenscheu in der Wildnis sich zu verkriechen. Aber was *hilft* uns das? Höchstens ist es doch nun gleichgültig, ob man Wiedehopf oder Habicht sage; einen Grund für die Verwerfung des so trefflich als *ὀρνιθίων τηρεύς* bewährten Habichts kann das nicht abgeben.

Großen Beifalls, auch bei ernsthaften Philologen, erfreut sich noch eine andere Kombination. Der Schol. R zu Ar. Vög. 212 erzählt, Tereus wäre, als er erfahren, daß er das Fleisch seines Sohnes verzehrt habe, voller Wut, ein Schwert in der Hand, den fliehenden Mörderinnen nachgeeilt mit dem Rufe *ποῦ, ποῦ*; daraufhin denn wohl seine Verwandlung in den *upupa epops*. Erster Verfolger der Schwalbe muß indes der Habicht gewesen sein. Wenn der nun, ein Ionier, Unglück ahnend, nach seinem Sohn rief, so lautete der Ruf eben *κοῦ, κοῦ*; deutlicher Beweis, daß der Habicht

1) Nach C. Praschnikov Oest. Jahresh. XVI 1913, 121 ff.
2) Hiller von Gärtringen 36. 40. 49.
3) Dies auch noch b. Hygin fab. 45.
4) Des Sophokles, vermutet Welcker, des Philokles, van Leeuwen.

Digitized by Google

eigentlich ein Kuckuck war[1]), ins Attische übersetzt ward daraus erst der Ruf des Wiedehopfs![2]). Ganz und gar nichts hilft uns hier Heranziehung der orientalischen Märchen vom 'guten Sohn', der als Wiedehopf in seinem mächtigen Federbusch die Eltern bestattet, wie ja gerade Aristoph. Vög. 471ff. nach 'Aesop' von der Haubenlerche erzählt. — Ob mit der Notiz des Pausanias in seinem für den Tereuskult in Megara wichtigen Kapitel (I 41, 7ff.), *καὶ τὸν ἔποπα τὸν ὄρνιθα ἐνταῦθα φανῆναι πρῶτον λέγουσιν*, etwas anzufangen ist? Ob etwa anzunehmen, die Megarer hätten Anspruch erhoben auf die Entdeckung, daß Kuckuck und Wiedehopf von dem bisher angenommenen *τηρεύς–ἱέραξ* zu trennen seien, und in der Freude über diese Entdeckung leichtfertig dem Wiedehopf die Rolle des Verfolgers übertragen? Aber es wird, wenn nicht geschwindelt, müßiges Gerede der Leute sein im Hinblick auf die Tereustragödie des Sophokles. Sollte bei dem Dichter, der doch wohl wußte, was er wollte, als er den Wiedehopf für den Habicht einsetzte, die Strafe dem Verbrecher vielleicht doppelt empfindlich sein, wenn nun das gänzlich unkriegerische Vögelchen verurteilt war, für ewig auf eine wirksame Verfolgung seiner Opfer zu verzichten? Denkbar wäre noch, daß die feldherrnmäßigen Reiherfedern seines Schopfes ihn in komischen Kontrast mit seiner Feigheit bringen und den Gewaltmenschen fortan zum Gespött machen sollten. So mag es in der Tat der Schol. (Ar. Vög. 100), der vielleicht die Schlußrede des Gottes im Drama des Sophokles noch vor sich hatte, gemeint haben: *ἐν γὰρ τῷ Τηρεῖ Σοφοκλῆς ἐποίησεν αὐτὸν ἀπορνιθωμένον καὶ τὴν Πρόκνην· ἐν ᾧ ἔσκωψε πολλὰ τὸν Τηρέα.*

Die Reiherfedern haben es ja auch dem Aristophanes angetan. Um ihretwillen trägt der Wiedehopf bei ihm die *τριλοφία* und bewahrt dann, als zärtlich liebender Gatte der Nachtigall und anerkannter Fürst der Vögel, *ὄρνις ἐκ τῶν ὀρνέων*[3]), durchaus eine würdige Haltung.

Mit der *Πρόκνη* des Aristophanes können wir schließen. Ihm ist sie die 'Muse des Busches'. Das ganze Stück ist erfüllt von ihrem Lob. Sie selber ein Lied singen zu lassen, hat der kluge Dichter nicht gewagt: nur die Schalmei hören wir sie blasen. Ihr honigmild über das Gebüsch sich hinbreitendes Getön ist ja der eigentliche Weckruf für die Vogelgemeinde, und Goldschmuck trägt

1) Ebenfalls verbreitete Volksmeinung, von Aristoteles (Tierk. VI 7) ernsthafter Widerlegung gewürdigt.

2) Leeuwen im Exkurs seiner Ausg. d. Vögel 1902.

3) 16; vgl. auch 385.

Digitized by Google

sie um den zarten Hals, wie an den lilienweißen Armen. Kein Zweifel, ihr gehört des Dichters ganzes Herz.

Blicken wir nun noch einmal zurück auf die Geschichte der Itysfabel, so wie sie sich aus den Trümmern der Überlieferung uns dargestellt hat.

Die ältere, 'milesische' Fassung, nach der eine Mutter in dem Glauben, sie töte ein Kind der um ihren größeren Kindersegen beneideten Schwägerin, ihr eignes Kind erschlägt, um dann als Nachtigall die Tat ewig zu beweinen, ist ein Märchenmotiv, in schlichter Erzählung gewiß ergreifend genug. Das ändert sich durchgreifend in der mittelhellenischen, besonders der attischen Sage, mit dem Hinzutreten der Schwester: die attische Königstochter, durch Heirat mit dem 'Thraker' Tereus verschlagen in ein Land roherer Sitten, verzehrt sich in Heimweh und in Sehnsucht nach ihrer jüngeren Schwester. Es folgen die Untaten des brutalen Gatten und die Rache der Schwestern, deren im tiefsten verletzte Menschlichkeit sich ins Gegenteil verkehrt, bis die Verwandlung alle drei aus der Menschen- in die Vogelwelt entrückt.

Von dieser furchtbaren Fabel geben bei Aristophanes Tereus und Prokne nur einen jenseit von Gut und Böse verklärten Widerschein. Solange wir an eine kontinuierliche Geistesgeschichte glauben, die Tereuskomödie also auf dem Hintergrunde der den Athenern wenige Jahre vorher dargebotenen Tereustragödien sehn, dürfen wir hier schillerisch sprechen:

Aufgelöst in zarter Wechselliebe,
In der Anmut freiem Bund vereint,
Ruhen hier die ausgesöhnten Triebe,
Und verschwunden ist der Feind.

Wem freilich Aristophanes nur der bald anmutige, bald derbere Spaßmacher ist, der wird schon deshalb die Parallele ablehnen müssen; das Verhältnis zur Itysfabel wird er einfacher formulieren wollen: nur zurückgegriffen habe der geniale Komiker auf die milesische Fassung, bei der es wohl mütterliche Eifersucht gebe, aber innerhalb der Pandareosfamilie keinerlei 'Groll'; klagt doch Wiedehopf-Tereus, einfach rührend, *τὸν ἐμὸν καὶ σὸν πολύδακρυν Ἴτυν* (211). Halten wir uns jedoch an die Lieder, die bei Aristophanes doch nicht nur erfrischende und gelegentlich parodierende und satirische Zwischenaktsmusik sind. Vor allem fordert da ein Wort in der Parabase die Schwanenstrophe, deren poetischen Wert

Digitized by Google

niemand bestreitet; nur das eigentümliche Crescendo im Aufbau der Perioden ist wohl noch nicht voll gewürdigt. Die Glieder der Strophe sind auch hier, wie von Silberfäden, durchwoben, von dem *τιο τιο...* und *τορο τορο...* des Nachtigallenmotivs. Aber die Textesworte lassen wohl alles hinter sich, was zu Anfang des Stückes, beim Herausrufen seiner *Πρόκνη*, der Wiedehopf, und eben erst, ihrer Meisterin, der 'Muse des Busches' huldigend, die Vögel von dem Gesang der Nachtigall zu rühmen wußten. Es ist nicht Geringes, wenn man sagen darf: die hier in wenig Strichen gegebene Schilderung des von geheimnisvollem Flügelrauschen begleiteten Schreies der Schwäne und seiner Wirkung auf die unbelebte und die belebte Natur und auf die staunenden Götter des Olymps reicht bei aller Verschiedenheit des Formats heran an das Bild des apollinischen und dionysischen Götterkonzerts bei Pindar. Da hier Aristophanes, wie Pindar, sich als unübersetzbar erwiesen hat, müssen wir uns begnügen mit einer möglichst eng an den griechischen Wortlaut angelehnten Paraphrase:

> *'So auch die Schwäne..., in wildem Geschrei, unterm Rauschen ihrer Fittiche, jauchzten sie auf zu Apollon... sitzend am Ufer des strömenden Hebros'...* — das visionär geschaute Bild ist im Praeteritum (*ἴαχον*) wiedergegeben als Bericht eines Augen- und Ohrenzeugen —. *Durch die Wolken des Äthers drang ihr Schrei, scheu duckten sich die gefleckten Tiere der Wildnis, windstille Klarheit löschte die Wogen, dumpf erdröhnte der ganze Olymp. Staunen ergriff die Götter; hell jauchzten dazu die Chariten des Himmels und die Musen im Chor'* [1]).

Das sind Töne, wie aus einer andern Welt, erhebende und wohl auch mit einem eignen Schauder überrieselnde Zwischenklänge in dem uns großenteils nur mit Nachhilfe genießbaren Witzgefunkel der Vogelkomödie, und endlich, wenn auch nur mit einem Aufschrei des Kreaturgefühls, über alle irdische Wirrnis hinaushebende Nachklänge der von unerhörten Greueln erfüllten Tereustragödie.

Berlin. OTTO SCHROEDER.

1) Man möchte diese Strophe interpretiert hören von Rud. Otto, dem Entdecker des 'Numinosen' (Das Heilige[12], Gotha-Stuttgart 1925 34 ff., 78 ff., 144 ff.).

Digitized by Google

DIOTIMA VON MANTINEIA.

Die Frage nach der historischen Realität Diotimas von Mantineia ist für das Verständnis des Symposions ohne Bedeutung. Sie war aber zweifellos, trotz der immer wieder, zuletzt von Wilamowitz (Platon[2] I 379) geäußerten Bedenken, eine historische Persönlichkeit. Denn wie ihr Name ein im fünften Jahrhundert üblicher ist — wenigstens ist uns die männliche Form oft genug bezeugt (vgl. z. B. Kirchner, Prosop. Att. 4364 ff., für spätere Zeit aus Tanagra Bechtel, Histor. Personennam. S. 133) —, so erscheint sie selbst, die Lehrerin des noch jugendlichen Sokrates, als genau so real wie alle anderen Gestalten des Symposions, das, wie Wilamowitz mit Recht bemerkt (Platon I 360), auf historische Treue sogar Wert legt. Die Mantineerin befindet sich geraume Zeit vor dem Ausbruch des Peloponnesischen Krieges in Athen, um den Athenern durch ein Opfer vor (und für) d. h. zur Abwehr[1]) der Pest zu helfen: *θυσαμένη ἀναβολὴν ἐποίησε τῆς νόσου* (201 D) — nach der von Stephanus vorgeschlagenen Änderung des überlieferten und auch von Clemens Strom. VI 755 und dem Papyrus bezeugten *θυσαμένοις*, die allein Aorist und Medium erklärt, wie sie zugleich allein den Grund für die Berufung der Priesterin angibt (vgl. Gesetze 642 D). Tatsächlich berichtet Thukydides ja (II 47. 54 vgl. Hug-Schöne, Symposion S. XLVII), daß die Pest schon lange vor 430 viele Orte, Lemnos und andere Städte, befallen haben soll, daß Orakel schon zur Zeit der Väter umliefen, die von drohendem Kriege und Seuche sprachen. Daß man in solcher Not gerade aus der Fremde Hilfe sich holte, ist verständlich und wird öfters bezeugt (vgl. Diels, Sitzungsber. d. Berl. Akad. 1891, 391). Wenn Platon eine entsprechende Wirksamkeit des Epimenides vor dem Perserkriege anführt (Gesetze 642 D), so hat er ähnlich manchem heutigen Forscher (Diels a. a. O. S. 387 ff.,

1) *Πρὸ* (*τοῦ λοιμοῦ*) steht genau auf der Schwelle, wo die (räumlich-) zeitliche Bedeutung in die übertragene übergeht; das ist nicht nur gut episch (z. B. *μάχεσθαι πρὸ παίδων* Θ 57), sondern auch gut ionisch (z. B. *ἀποθνῄσκειν πρὸ τῆς Ἑλλάδος* Herodot IX, 72) und attisch (z. B. *βουλεύεσθαι, ἀγρυπνεῖν, πράττειν πρό τινος* Xenoph. Anab. VII, 6, 27. 36; Kyr. IV, 5, 44 u. ö.).

Digitized by Google

Kern R. E. VI 174ff. unter Epimenides) auch diesen für eine reale Persönlichkeit gehalten. Die heilige Zahl der zehn Jahre freilich, die den Erfolg der Sühneopfer beide Male begrenzt, müssen wir auf jeden Fall von der Rechnung absetzen (vgl. Toepffer, Attische Genealogie S. 142), aber dadurch verliert sie nichts an Gültigkeit. Sollte es sich aber auch bestätigen, daß die Unterredung zwischen Diotima und Sokrates ihr Vorbild hatte in einem ähnlichen zwischen Aspasia und Sokrates (Dittmar, Aischines v. Sphettos S. 6ff. 40: Zweifel äußert Wilam., Platon II 24): nun, es erscheint uns als das Natürlichste von der Welt, daß Sokrates wie mit allen Großen und Kleineren Athens tatsächlich auch mit Aspasia Zwiesprache gehalten hat (vgl. Judeich R. E. II 1719), ging er doch sogar zu Theodote (Xenoph., Memor. III 11). So kann ihn sein Weg auch zu Diotima geführt haben.

Der Dialog Diotima-Sokrates selbst nebst dem Logos Diotimas, in den jener einmündet, ist natürlich trotz jener historischen Gegebenheiten und trotz des vielleicht wirksamen Vorbildes des Aischines völlig freie Erfindung des Symposiondichters, der schon dadurch, daß er ihm die zentrale Stellung im Werke gab, ihm auch zentrale Bedeutung zuwies. Das innere Leben und die Stimmung dieser einzigartigen Szene sollen an anderem Orte geschildert werden; hier gilt es, Bedeutung und Aufbau der darin niedergelegten Gedanken zu untersuchen. Wenn diese Untersuchung dabei zu wesentlich anderen Ergebnissen als die zuletzt von Wilamowitz gegebene Darstellung (Platon I 379ff. II 169ff.) führen wird, so wäre sie doch ohne diese seine Hilfe nicht einmal angestellt worden. Die neuste Behandlung durch Walter Willi (Versuch einer Grundlegung der platonischen Mythopoiie, Zürich 1925, S. 75ff. u. ö) geht in entscheidenden Punkten nicht über ihn hinaus.

Von Platon selbst wird der sachliche Wert der Gedanken Diotimas als bedeutend und schlechthin überzeugend bezeichnet. Denn der junge Sokrates, der seine Lehrerin (202D, 207C), die „hochweise" (208B), die „in der Erotik und auf vielen anderen Gebieten weise" (201D), wiederholt aufgesucht hat (206B, 207A), spricht am Schlusse des ersten Teiles ihr ausdrücklich seine Zustimmung aus — *καλῶς λέγεις* 204C —, versichert im weiteren Verlauf, sie spreche „sehr wahr" (206A), sie habe ihn alle diese Einzelheiten „gelehrt" (207A) und erklärt am Schlusse des Ganzen, er sei von ihren Darlegungen „überzeugt" worden (*πέπεισμαι ἐγώ* 212B).

Digitized by Google

Ein solch starkes Bekenntnis läßt ihn Platon auch zuweilen vor oder nach einem Mythos aussprechen (Phaidon 108E, Gorgias 524A, vgl. Wilam., Platon II 170f.) ,hier aber wird dieses Siegel, das auf das Ganze gedrückt ist, durch den Gedanken erweitert: „da ich selbst überzeugt bin, versuche ich auch die anderen davon zu überzeugen, daß man für die menschliche Natur einen besseren Gehilfen als Eros nicht leicht finden kann." Dies gerade ist der das Ganze beherrschende Gedanke Diotimas — die Einzelheiten des von ihr selbst als schwer verständlich bezeichneten Schlußteiles (210A) läßt jener Satz absichtlich unberücksichtigt —, und niemals würde der platonische Sokrates anderen eine Überzeugung vermitteln wollen, von deren Wahrheit er nicht selbst durchdrungen wäre. Wenn er während der Unterweisung zuweilen nicht gleich versteht, einmal staunenden Zweifel an der Richtigkeit ihrer Worte äußert (208B), wenn er von da an bis zum Schlusse nur stummer Hörer ist, während sie ihn immer wieder anredet, ja zur Aufmerksamkeit anspornt (210A, E), so zeigt das nur die Neuheit und Schwierigkeit der vorgetragenen Gedanken, und jenes schlechthin bejahende Schlußurteil wirkt nach der Pause um so stärker. Wenn andererseits Diotima zu Beginn dieser langen, zusammenhängenden, hinreißenden Rede mit einem „vollendeten Sophisten" — einem *τέλεος σοφιστής* — verglichen wird (208C), so muß dieses Wort damals schlagwortartig vom vollendeten Redner gebraucht worden sein: auch Hades heißt bei Platon gar einmal *τέλεος σοφιστής τε καὶ μέγας εὐεργέτης*, weil er „so schöne Reden zu halten versteht" (Kratylos 403E, vgl. Hug-Schöne z. St., wo aber die Beziehung auf die folgenden Worte *εὖ ἴσθι* abzuweisen ist). Also die Form, nicht der Inhalt der Rede wird dadurch bezeichnet, so wie ja auch Sokrates selbst sich als „Volksredner" (*δημηγορῶν*) bezeichnet, wenn der Dialog in eine zusammenhängende Rede von ihm übergeht (Gorgias 519D, vgl. Protag. 336B, Hug-Schöne z. St.).

Prüfen wir selbst aber Bedeutung und Komposition dieses in sich zusammenhängenden und daher auch aus dem Ganzen des Symposions hier auszulösenden Stückes, so ergibt sich folgendes.

Die geschickte Erfindung, Sokrates habe ehedem die falsche Ansicht Agathons von der Gottnatur des Eros geteilt und sei von Diotima ebenso widerlegt worden wie Agathon von ihm (201E), nimmt nicht nur dem Angriff auf den Gastgeber den Stachel, sondern führt zugleich mitten in die Untersuchung hinein. Nur die

Digitized by Google

wichtige Vorbemerkung des Sokrates erfolgt noch, er wolle die schon früher bewunderte Gliederung der Agathonrede (199C) auch selbst anwenden und Diotimas bei verschiedenen Gelegenheiten gegebene Lehren (207A) danach gliedern (201E). In der Tat wird die ausdrücklich angegebene Disposition auch innegehalten: auf den ersten, die Natur des Eros (*τίς ἐστιν καὶ ποῖός τις*) behandelnden Teil (201E bis 204C Mitte) folgt der bis zum Schluß reichende zweite, der seine Wirkungen (*τὰ ἔργα* 201E, *ἔργον* 206B, *ἡ χρεία* 204C, *πρᾶξις* 206B) beschreibt (soweit richtig Hug-Schöne z. St.). Auch dieser zweite Teil, der, wie wir sehen werden, nicht gradlinig verläuft, ist doch, dem vorangestellten Thema entsprechend, ganz einheitlich; denn wenn als Marksteine der Gedankenführung nacheinander erscheinen: Eros ist Zeugung im Schönen (206B), seine Wirkung offenbart sich in leiblichen (206Cff.) und geistigen (209Aff.) Geschöpfen, auf den verschiedenen Stufen der wahren Erotik in der Erzeugung der *καλοὶ λόγοι* (210A, C, D), auch auf der höchsten, dem Anschaun der Idee, nicht in seliger Versunkenheit, sondern im „Erzeugen wahrer Vollkommenheit" (212A), so ist deutlich, daß der Redner der von ihm gepriesenen Teilung des Themas in zwei Hauptteile, deren zweiter die Wirkungen beschreiben wollte, treu geblieben ist, sowenig der Aufbau im einzelnen von einem Schema bestimmt wird.

Das Ergebnis des dialektischen ersten Teiles, dem Sokrates völlig zustimmt (204C), ist, daß Eros zu jenen Metaxy-Begriffen gehört, deren Bedeutung uns eine tiefgehende Untersuchung verstehen gelehrt hat (E. Hoffmann, Methexis und Metaxy bei Platon, Jahresber. d. Phil. Vereins zu Berlin 1919, 48). Diotima nennt folgende einen solchen Mittelbegriff enthaltende Reihen:

καλόν	:	*μεταξὺ καλοῦ καὶ αἰσχροῦ*	:	*αἰσχρόν* (201E, 202B)
ἀγαθόν	:	*μεταξὺ ἀγαθοῦ καὶ κακοῦ*	:	*κακόν* (ebd.)
σοφόν	:	*μεταξὺ σοφοῦ καὶ ἀμαθοῦς*	:	*ἀμαθές* (202A)
σοφός	:	*φιλόσοφος*	:	*ἀμαθής* (204A)
ἐπιστήμη	:	*ὀρθὴ δόξα*	:	*ἀμαθία* (202B)
θεός (*ἀθάνατον*)	:	*δαίμων* (*δαιμόνιον*)	:	*θνητός* (*θνητόν*) (202E)
Πόρος	:	*Ἔρως*	:	*Πενία* (203B)

Schon diese Übersicht lehrt die wohldurchdachte Verwendung desselben Motivs auf ganz verschiedenen Gebieten, zeigt, wie die älteren platonischen Sätze vom Verhältnis der *ἐπιστήμη* zur *ὀρθὴ δόξα* (Menon 86A u. a.) und der wahren Natur des Forscherphilosophen (Lysis 218A, ähnlich Euthydem. 276A, vgl. Wilam., Platon I 383

Digitized by Google

mit freilich ganz anderer Einschätzung) hier bedeutsam in größeren Zusammenhang eingeordnet werden, wie der Mythos von Poros und Penia, der nach platonischer Weise das dialektisch Dargestellte noch einmal anschaulich gestaltet, in innerster Verbindung mit der vorgetragenen philosophischen Lehre steht. Daß gerade in dieser ein Kernstück der platonischen Lehre von der Idee und dem Wesen. der Forschung vorliegt, hat die angeführte Abhandlung erwiesen (E. Hoffmann, besonders S. 50ff. 54. 70); daß die psychologische Ausdeutung des Eros, die Beschreibung der Phänomene der liebenden Seele mit ihren ewig wechselnden Phasen des Überschwanges und der Leere, des Lebens und des Todes hier zum ersten Male und schlechthin vollkommen gegeben wird, preist bewundernd die heutige Psychologie. — Innerhalb der Beweisführung aber sind zwei auch für das Folgende wichtige unbewiesene Voraussetzungen anzuerkennen: Erstens: Eros kann nicht Gott sein, weil die Götter ihrer Natur nach glückselig und als solche „im Besitz des Guten und Schönen" sind: *εὐδαίμονες οἱ τὰ ἀγαθὰ καὶ τὰ καλὰ κεκτημένοι* (202C, folglich sind unmittelbar vorher die Worte *καὶ καλοὺς* nach *εὐδαίμονας* und *καλόν τε καί* vor *εὐδαίμονα* mit Badham zu streichen; ein ähnlich müßiger Zusatz ist *ἀγαθοὺς καί* vor *τὰ ἀγαθά* in W); auf diesen Begriff *εὐδαίμων* wird noch einzugehen sein. Zweitens: Eros ist, weil Streben nach dem Schönen, zugleich Streben nach der Erkenntnis, *ἔστι γὰρ τῶν καλλίστων ἡ σοφία* (204B). Dies wird hier in der Tat immer festgehalten, daß auch *ἐπιστήμη* oder *λόγος*, ja sogar *ἐπιτήδευμα* oder *νόμος κάλλος* besitzt oder besitzen kann (210C. D; 211A): es ist eine Voraussetzung, die gleichsam in der Konzeption des ganzen Werkes liegt. —

Viel schwieriger zu durchschauen ist der Aufbau des zweiten, die Wirkungen des Eros behandelnden Teiles, zumal er zunächst in seltsamer Kreisbewegung verläuft. Allein an zwei Stellen ist Einschnitt und Ruhepunkt deutlich markiert: in 207A ist eine Erzählungspause durch den Bericht *ταῦτα πάντα ἐδίδασκέ με, ὁπότε περὶ τῶν ἐρωτικῶν λόγους ποιοῖτο* angegeben, und ebenso macht in 210A der ausdrücklich bezeichnete Übergang zur „wahren" Erotik einen klaren Schnitt. Wir schließen uns bei der Prüfung der Gedankenfolge dieser von Platon selbst entworfenen Gliederung in drei zusammenhängende Stücke an (I. 204C Mitte bis 207A Mitte; II. 207A Mitte bis 209E; III. 210A bis 212A).

I. Wie angekündigt, ist der Ausgangspunkt des Sokrates Meinung,

Digitized by Google

Eros sei der Trieb nach dem Schönen (204 D), das Ziel der neuen Untersuchung: er sei vielmehr der Trieb nach Unsterblichkeit, der sich allein durch Zeugung im Schönen verwirkliche. Das erste Stück gibt hierfür die dialektische Grundlegung, und zwar in folgender Gedankenreihe:

1. Welchen Wert hat das Streben nach dem Besitz der schönen Dinge? Darauf findet Sokrates keine Antwort (204 C).
2. Ersetzung (*μεταβολή*) des Begriffes Schön durch Gut: Welchen Wert hat das Streben nach dem Besitz der Güter? Als selbstverständliche Antwort wird nun gegeben: die Eudaimonie (204 E), deren dauernder Besitz ohne weiteres als das fraglose Ziel aller Menschen ausdrücklich bezeichnet wird, eine der wichtigsten Stellen für den Beweis, daß alle hellenische Ethik ihrer Natur nach eudaimonistisch sein mußte, denn hier gilt: *τέλος δοκεῖ ἔχειν ἡ ἀπόκρισις* (205 A). Gerade daher konnte auch in der ersten Beweisführung der Satz *οἱ θεοὶ εὐδαίμονες, ἅτε τὰ ἀγαθὰ καὶ τὰ καλὰ κεκτημένοι* (202 C vgl. oben S. 441) ohne weiteres als feststehend verwendet werden. Soll aber die von Diotima vorgenommene Vertauschung der Begriffe *καλόν* und *ἀγαθόν* für das Folgende Schlußkraft besitzen, so müssen sie aufs engste verwandt sein. Die eigentlich notwendige Untersuchung über ihren Geltungsbereich in der platonischen Terminologie kann hier nicht angestellt werden: für das Symposion aber gilt der Satz in der Tat: *τἀγαθὰ καλά* (201 C), ebenso wie der Lysis lehrt *τἀγαθὸν καλόν* (216 D) oder der Timaios *πᾶν τὸ ἀγαθὸν καλόν* (87 C), der Staat gar *τὸ ὠφέλιμον καλόν* (457 B vgl. Apelt, Platon. Aufsätze S. 140), es aber auch umgekehrt gilt *εἰ καλά, καὶ ἀγαθά* (Protag. 360 B) und beides vereint *τὸ καλὸν ἀγαθόν, τὸ ἀγαθὸν καλόν* (Hipp. m. 297 B, anders und tiefer Phileb. 65 A). Also ist in der Tat die Vertauschung der beiden Begriffe in der Widerlegung des Agathon (201 C) ebenso wie in der Belehrung des Sokrates (204 E) nach platonischem Denken völlig erlaubt.
3. Im Streben nach dauerndem Besitz der Güter und des für uns Guten liegt ein solches nach Ewigkeit (207 A).
4. Dieser allgemeine menschliche Trieb verdient den Namen Eros (205 A); gewöhnlich aber wird der Begriff in engerem Sinne verwendet (als der Trieb nach dem Schönen, in dem also auch ein Streben nach Eudaimonie und Ewigkeit liegt).

Digitized by Google

5. Ewigkeit ist aber dem irdischen Wesen als solchem nur verliehen durch Zeugung und Fortpflanzung (206 C Schluß. E Schluß), die nur — leiblich oder geistig — im Schönen (d. h. in dem ihm schön Erscheinenden) möglich ist (206 C).
6. Also ist körperlicher und seelischer Eros auch *ἔρως ἀθανασίας* und als solcher zugleich *ἔρως τοῦ τόκου ἐν τῷ καλῷ*.

Diese völlig lückenlose Reihe der Gedanken über den Begriff, den doch der Hellene zugleich als lebendigen Daimon empfindet, wird freilich nicht in der konzipierten Reihenfolge vorgetragen, sondern in Kreisen: 206 A kehrt zum Ergebnis von 205 A (*ὁ ἔρως: πάντες τἀγαθὰ βούλονται αὑτοῖς εἶναι ἀεί*), 206 E zu dem von 206 A (*ὁ ἔρως = ἔρως τοῦ τόκου ἐν τῷ καλῷ*) zurück, der Schluß (206 E) zugleich zur Einleitungsfrage (204 D *ὁ ἔρως οὐ τοῦ καλοῦ* oder *τῶν καλῶν*); der nach unserer Anschauung nötige Rückschluß von den *ἀγαθά* auf die *καλά* und vom *ἀγαθόν* auf das *καλόν* (in 4) wird gar nicht ausdrücklich ausgesprochen. Allein hier herrscht eben nicht rhetorisches Schema (vgl. Wilam., Plat. II 176), sondern spricht sich der lebendige Mensch aus: in die erste Gedankenreihe schiebt sich eine Betrachtung über Gattungs- und Artbegriff überhaupt und eine Antwort auf die aristophanische Rede ein (205 B—E), in der zweiten drängt sich die neue, das Ganze beherrschende Lehre vom *τόκος ἐν τῷ καλῷ* so stürmisch vor (206 B), daß Sokrates zuerst gar nicht versteht und der Beweis mühsam rückwärts geführt werden muß. Gerade dieser letzte Teil ist erst jetzt aufgehellt worden (durch Wilam., Platon II 171 f.); unzweifelhaft aber, daß er für Platon — dem hier *τόκος* gleichzeitig Zeugungsdrang, Schwangerschaft und Geburt bezeichnet, dem derselbe Akt von der aktiven Seite her *γέννησις*, von der passiven *γένεσις* ist (vgl. Hug-Schöne S. 118 f.), dem wie sie oft in seinen „Beweisen" die bloße Analogie von Leiblichem und Seelischem, Physiologischem und Psychologischem die Kraft eines echten Beweisstückes hat — daß er für ihn auch als Ganzes absolute Gültigkeit besaß. Die Deutung des Eros aber nicht nur als Zeugungs-, sondern als Fortpflanzungstrieb und damit als „Streben nach Unsterblichkeit" hat noch nach Jahrzehnten der Verfasser der Nomoi mit derselben Sicherheit vorgetragen (721): *ἔστιν ἦ τὸ ἀνθρώπινον γένος φύσει τινὶ μετείληφεν ἀθανασίας, οὗ καὶ πέφυκεν ἐπιθυμίαν ἴσχειν πᾶς πᾶσαν*. Aristoteles wiederholt sie (de anim. II 4, 415 a 25 vgl. Pohlenz, Aus Platons Werdezeit S. 388). Auch die moderne Forschung beschäftigt sich ernsthaft mit dem Problem

Digitized by Google

einer solchen, das Unbewußte mitverwendenden Analyse des Zeugungstriebes (vgl. Lagerberg, Die platonische Liebe S. 91ff. und dazu S. 284).

Dieses war die Entdeckertat Platons, Eros als physisch-psychisches Gebilde zu erkennen – es ist der Psychologie unserer Tage vorbehalten gewesen, die genaueren Beziehungen zwischen seinen Erscheinungsformen aufzuhellen (vgl. E. Spranger, Psychologie des Jugendalters S. 80ff., Lagerberg, Die platonische Liebe S. 153ff. mit wertvollen Anmerkungen); darüber hinaus drängte der Philosoph Platon nach einer metaphysischen Deutung, die er im Streben nach „Verewigung" findet. Nach ihrer Verkündung (207A Mitte) ist eine Pause; sie soll ihr das rechte Gewicht verleihen. Die gesamte weitere Lehre Diotimas dient dazu, die Wirkung jenes Zeugungs- und Verewigungsdranges auf den verschiedenen Lebensgebieten, im Tierreich und unter den Menschen, zu verfolgen.

II. Die Schilderung der Wirkungen des Eros im Tierreich, die zuerst gegeben wird (207B), beruht auf vorzüglichen Einzelbeobachtungen (vgl. bes. *δεινῶς διατίθεται πάντα τὰ θηρία ἐπειδὰν γεννᾶν ἐπιθυμήσῃ . . . νοσοῦντα πάντα καὶ ἐρωτικῶς διατιθέμενα — τῷ λιμῷ παρατεινόμενα ὥστε τὰ γενόμενα ἐκτρέφειν*), nicht minder aber die Betrachtungen über den Stoffwechsel (207D), den Wechsel der Empfindungen, der Anschauungen, des Charakters (E) der im Gedächtnis haftenden und wieder verschwindenden Einzelkenntnisse (208A vgl. Phaidon 75D Schluß) im Menschen selbst: hier spricht eine Naturwissenschaft, wie sie die Vorsokratiker nicht kennen, Sokrates selbst erstaunt über die neue Lehre (208B). Freilich nur die Naturwissenschaft; das Verhältnis von der Sinneswahrnehmung zum Denken, von der Erscheinung zur Idee wird hier gar nicht berührt, sondern die leiblich-geistige Natur des Menschen von Platon allein als *θνητόν* (208A), als Ding der Erscheinungswelt, und darum als dem ständigen Wechsel unterworfen, betrachtet. Seine Beobachtungen hielt er für richtig, wie sie tatsächlich richtig sind.

Die physische Fortpflanzung des Menschen wird nur noch in einem Satze gestreift (208E), die psychische behandelt Diotima ausführlich. Platonische, hellenische Anschauungen trägt sie vor, wenn sie vom Triebe des Menschen spricht, durch eine große Tat, durch *ἀρετὴ ἀθάνατος* (208D), die ja nach altüberlieferter Volksanschauung zugleich Ruhm und Heldentum bedeutet, fortzuleben. Noch die Gesetze lehren ja in jenem Symposionzitat (721C vgl. oben S. 443):

Digitized by Google

τὸ γενέσθαι κλεινὸν καὶ μὴ ἀνώνυμον κεῖσθαι τετελευτηκότα (ἀθανασίας) ἐστὶν ἐπιθυμία, und für aristotelische Ethik ist der Ruhm schlechthin ein höchster Wert (Nikom. Eth. 4, 1123 b 35. 1125 b 11). Und so ist es echt hellenischer Glaube, wenn hier in den Taten großer Sagengestalten wie der Alkestis, des Achill und Patroklos, in den Werken der Dichter wie Homer und Hesiod, der Gesetzgeber wie Lykurg und Solon φιλοτιμία mitwirkend angenommen wird — Diotima bekämpft jetzt Phaidros (179 D ff.) wie vorher Aristophanes —, der Philosoph Platon freilich wird später von sich selbst noch eine ganz andere Art des Eros verkünden, so wie im Phaidros φιλοτιμία und φιλοσοφία voneinander geschieden werden (256 B vgl. Pohlenz, Aus Platons Werdezeit S. 383). Und doch liegt in der hier gegebenen Bestimmung des subjektiven Moments in der Schöpfung, in der eingeflochtenen Schilderung des pädagogischen Eros — zum ersten Male in der Geschichte des menschlichen Geistes erscheint sie (209 B. C) —, in der Analyse der Seele des „Bildners", der unbewußt sich im Geschöpf geistig zu verewigen strebt, nach der übereinstimmenden Ansicht der Psychologen zugleich ein ganz persönliches und dennoch allgemeingültiges Bekenntnis des noch jugendlichen Lehrers Platon vor.

III. Eros als Mittler zwischen irdischem und himmlischem Reich hatte uns schon der dialektische Teil, als „Philosophen" der Mythos von Poros und Penia erklärt; seine Wirkungen in der philosophischen Menschenseele schildert der letzte Teil, der sich die „wahre", die „richtige" Erotik nennt. Ist dieser Begriff der ὀρθότης ein Schlagwort der Sophistik, die Ausdrücke wie τὰ οὐκ ὀρθῶς τοῖς ἀνθρώποις πρασσόμενα ὀρθοέπεια, ὀρθότης λόγων, ὀνομάτων, γραμμάτων und ähnliche so häufig verwendet (vgl. Diels Vorsokr 4 III Sp. LXXIV. 438 f.), so spielt er auch in der Mysteriensprache, wie natürlich, seine Rolle (vgl. Phaidros 249 C), und gerade darum kommt er hier immer wieder — 210 A dreimal, 211 B zweimal — vor. Denn dies ist immer noch nicht mit genügender Schärfe betont worden: wenn der vorhergehende zweite Teil seinem Inhalt entsprechend auf den Ton feierlicher Beredsamkeit gestimmt ist, so redet Diotima im letzten und höchsten als Hierophantin der eleusinischen Mysterien. Eine warnende Mahnung am Anfang breitet Geheimnis über das Ganze (210 A vgl. E), μυεῖν nennt Diotima selbst ihre Tätigkeit (210 A), τέλεα καὶ ἐποπτικά das höchste Ziel (210 A. E. 211 B); ein ἡγούμενος, ein wahrer μυσταγωγὸς τοῦ βίου, taucht plötzlich auf und

Digitized by Google

wird dem Jünger der Philosophie auf seinem Entwicklungsgange beigesellt (210 A. C. E. 211 C); auf „Stufen" muß er allmählich hinaufklimmen (211 C), er muß erst „wachsen" (210 D), so wie der Adept der Mysterien durch lange, wohl über ein Jahr lange Vorbereitungen erst gereinigt wurde, ehe er das „Ziel" erreichte. „Plötzlich" (ἐξαίφνης) wird ihm dies dann aber sichtbar (210 E), in blendendem Lichte erscheint es (211 E), er aber schaut mit einem neuen Organ, dem geistigen Auge (ὁρᾷ ᾧ ὁρατόν, θεᾶται ᾧ δεῖ 212 A). Er „schaut" es: seit dem Demeterhymnus (V. 480) wird ja das Glück der „Schau" des Mysten gepriesen, hier aber ist eine ganze Fülle von Verben und Verbformen zum Ausdruck dieses Schauens über ein kleines Stück ausgeschüttet — z. B. ὁρᾶν, καθορᾶν, ἰδεῖν, κατιδεῖν, κατόψεσθαι, βλέπειν, θεᾶσθαι, θεωρεῖν, φαντάζεσθαι, ἐποπτικά vgl. Willi a.a.O. S. 77 — und wird die Seligkeit der Wesensschau im Hymnus der Verzückung gepriesen[1]). Noch ein andermal hat Platon die Mysterienweihe mit dem Anblick des Schönen „in reinem Glanze" gefeiert (Phaidros 250 B. C); hier im Symposion wird gar um der größeren Eindringlichkeit willen Vorbereitungszeit und höchste Stufe zweimal hintereinander beschrieben (210 A-211 B; 211 C - 212 C vgl. Wilam. Platon I 387). So kann nur reden, wem selbst die Seligkeit der Ideenschau beschieden war. Wieder aber belehrt uns die heutigen Wissenschaft, daß in der ausführlich geschilderten allmählichen „Objektivierung" der Seele, in ihrer Loslösung von der sinnlichen Erscheinung, in der immer mehr fortschreitenden „Sublimierung" des Eros wichtige Tatsachen des menschlichen Seelenlebens überhaupt gegeben werden (Lagerberg, Die platonische Liebe S. 109 ff. mit den Anmerkungen; Spranger, Lebensformen S. 159 ff. 176), nur daß die platonische Zerlegung der Entwicklung gerade in sechs Stufen

1) Vieles ist schon von den Kommentatoren, namentlich Hug-Schöne und Bury, angemerkt; eine Zusammenstellung schien trotzdem nötig. Zum Belege für die mystischen Vorstellungen und Ausdrücke sei aus der Fülle der Literatur besonders erwähnt: die zusammenfassende Darstellung Rohdes, Psyche I 278 ff.; Lobeck, Aglaophamus (S. 52, 87 f. dazu Aristoph., Frösche V. 155. 342. 455: das heilige Licht); Anrich, Das antike Mysterienwesen (S. 9 ff.: Vorbereitungsdauer, 33: Stimmung des Mysten, 63: Beziehung Platons zu den Mysterien); Dieterich, Mithrasliturgie (S. 183 f.: Bild der Leiter oder Treppe); Reitzenstein, Die hellenistischen Mysterienreligionen (S. 142 ff.: Gnosis und Licht, S. 107. 140. 191 andere Beziehungen zur Diotimarede); Norden, Agnostos Theos (S. 100 f.: Glück der Schau, 299: Gnosis und Licht) Geburt des Kindes (S. 99: „wachsen").

Digitized by Google

— Liebe zu einem schönen Körper, zu körperlicher Schönheit schlechthin, zu seelischer Schönheit, zur Schönheit der „Einrichtungen und Gesetze", zu der der Wissenschaften, zur Idee der Schönheit (210 A bis 211 B; die zweite, auch sechs Stufen umfassende Aufzählung 211 C weicht unbedeutend ab)— eher vollendetes Mittel der Darstellung als Wiedergabe der tatsächlichen Entwicklung ist. — Welches aber ist endlich die ἀρετὴ ἀληθής, deren Erzeugung des Eros letzte Tat ist und die auch dem Philosophen „Ewigkeit" verleiht? Es ist die Gottähnlichkeit der eigenen Seele, wie sie Theaetet 176 A. B als das höchste Ziel bestimmt.

So ist denn das Ganze eine unzerteilbare Einheit: der Eros, der im Einleitungsgespräch zwischen Diotima und Sokrates als Mittler zwischen Vergänglichem und Ewigem gedeutet wurde, offenbart sich als solcher bis zu ihrem letzten Wort. Ebendieser Eros aber durchwaltet auch das Ganze, das in einem einzigen großartigen Zuge und Zusammenhange von einer einzelnen Definition hinweg über die Betrachtung irdischer Verhältnisse zu Göttlichem sich erhebt, so wie der Form nach Dialog, längere Rede mit dialogischem Einschlag, Prunkrede, Sprache der Mystik einander ablösen und übergipfeln. Gerade darum aber ist Diotimas Dialogos und Logos ein Abbild des platonischen Wesens überhaupt, in dem die Schärfe des Dialektikers, die Beobachtungsgabe des Naturwissenschaftlers, die Macht des Redners, die Phantasie des Dichters, die Schaukraft des Mystikers unauflöslich vereint sind, Goethe verständlich, unfaßbar dem heutigen Menschen.

Berlin-Grunewald. WALTHER KRANZ.

Digitized by Google

EIN NEUES LATEINISCHES GRABGEDICHT.

Vor einigen Jahren gelangten in den Besitz des Museo Nazionale (Thermenmuseum) in Rom 43 neue lateinische Grabinschriften — darunter eine in elegischen Distichen[1]) —, deren Provenienz nicht ganz feststeht, die aber anscheinend sämtlich aus einem Kolumbarium an der Via Labicana stammen. Erstmalig veröffentlicht wurden sie in den Notizie degli scavi XX 1923 S. 357ff. von G. Bendinelli, der besonders der metrischen Inschrift eine eingehende Behandlung widmete. Eine kleine, nach Art einer tabula ansata verzierte Marmorplatte (0,23×0,34×0,045 m) trägt 16 Zeilen Text, von denen zwei auf die Überschrift, 14 auf die 7 Distichen des Gedichts entfallen. Die Lesung bietet große Schwierigkeiten, da der Steinmetz, der mit dem Fortschreiten seiner Arbeit immer mehr die Geduld verlor, mit zunehmender Nachlässigkeit und Flüchtigkeit den Meißel führte, so daß die Schriftzüge nicht nur undeutlich wurden, sondern offenbare Fehler aufweisen, die nur durch Konjektur zu heilen sind. Dieser Schwierigkeiten ist der erste Herausgeber nicht völlig Herr geworden; er fügte jedoch, um die Kontrolle seiner Umschrift zu ermöglichen, eine ausgezeichnete photographische Reproduktion des Steines bei, auf Grund deren Vilhelm Lundström im schwedischen Eranos XXII 1924 S. 91ff. eine Reihe von Verbesserungen vornahm; ungefähr gleichzeitig korrigierte Bendinelli seinen eigenen Text in der Rivista di filologia (Turin) 1924 S. 422f., ohne aber alle Fehler zu beseitigen. Ich selbst benutzte dann auf Anregung von Hermann Dessau einen Aufenthalt in Rom, um die Inschrift zu prüfen; zum Teil deckten sich die Ergebnisse mit denen Voglianos (s. u.); meine Lesung von V. 3 veröffentlichte Lundström Eranos XXIII 1925 S. 128. Besonders ausführlich behandelte das Gedicht Achille Vogliano, dem ein Gipsabguß zur Verfügung stand (Riv. di filol. 1925, S. 91ff., vgl. 1924 S. 562). Endlich sind zur Interpretation Beiträge geliefert worden von Rostagni (Riv. di filol. 1925 S. 104), Pareti (Atene

1) Carm. Lat. epigr. supplem. cur. Lommatzsch Nr. 2121 mit Add. S. 160 (erschien während des Druckes dieses Aufsatzes).

Digitized by Google

e Roma VI 1925 S. 154f.), Lenchantin de Gubernatis (Bollett. di filol. class. XXXII 1925 S. 38ff.), Ribezzo (Riv. indo-greco-italica IX 1925 S. 122ff.); nicht zugänglich war mir die Monographie von Pierleoni, Su un iscrizione metrica latina, Napoli 1924 (vgl. die Inhaltsangabe Riv. di filol. 1925 S. 103).

Der Text, wie er jetzt nach Voglianos und meiner Lesung festzustehen scheint, ist der folgende; die früheren Lesefehler sämtlich anzuführen, erübrigt sich.

C. Iulius C. >. l. Faustus
Caecilia >. l. Iucunda

O Fortuna, hominum dubia quae fata gubernas,
cur me [p]rivasti Iulio Fausto?
Cenavi in trichileis, symphonia suave canebat —
nunc infelici tundit Cerberus auriculas.
Sei quicquam pietatis habes, sanctissima mater,
subleva me abiectum a finibus Tartariis.
[P]re[is]tina cura domo fama decoratus quievi⟨t⟩;
nunc me Cerberus ducit a[d] exitium.
Fauste venuste vale, nive o decorat[e] marite;
otia luxuriae oscula perdidimus.
Gaudia matris acerba, patris querumonia maesta;
me tamen ad cinerem cornua rauca vocant.
Viginti et sex to[t] me Cluthes duxit in annos;
hunc finem Parcae sorte dedere mihi.

2 ORIVASTI 3 CENAVIINTRICHILEIS legi 7 TRE/TINA em. Bendinelli et Ribezzo. QVIEVIT correxi 8 *ad*: littera D incerta, sed postulatur 9 DECORATVS 13 *tot*: T altera incerta, *sexto[s]* Ribezzo, *sexto* Lommatzsch (cf. CLE 1084, 4).

Der erstaunliche Umfang der Literatur über das Gedicht erklärt sich zum Teil aus den Schwierigkeiten, die die Wiederherstellung des Textes bietet, vor allem aber aus dem Wunsche, das Gedicht inhaltlich zu erklären, seine Gedankenführung aufzuhellen. Nicht der Dichter selbst spricht, sondern er führt Personen redend ein; und die Frage, wer diese Personen sind, aus welcher Situation heraus sie sprechen, wie die Verse unter sie aufzuteilen sind und in welcher Weise man sie mit den Personen der Überschrift identifizieren soll, hat bisher keine befriedigende Lösung gefunden. Die Auffassungen der Erklärer seien hier in Kürze registriert. Einen Dialog zwischen

Digitized by Google

der überlebenden Mutter Iucunda und ihrem toten Sohn Faustus sehen in dem Gedicht Bendinelli (Iucunda erhält die Distichen 1. 2. 5 und V. 7, Faustus Dist. 3. 6. 7 und V. 8) und Pareti (Iucunda Dist. 1. 4. 5, Faustus 2. 3. 6. 7). Vogliano legt das ganze Gedicht als Monolog der Iucunda in den Mund (er korrigiert in V. 6 *abiect*[*a*]*m*); ihr Sohn Faustus überlebt sie, ihr Gatte ist ihr im Tode vorangegangen. Daneben erwägt Vogliano die Möglichkeit, daß Faustus nicht der Sohn — der in diesem Falle auszuschalten ist —, sondern der überlebende Gatte sei, scheitert jedoch dabei an verschiedenen Bedenken, besonders an der Schwierigkeit, die V. 7 bietet. Diesen Vers macht Rostagni zum Schlüssel des Ganzen (seine Erklärung des Verses wird unten angeführt werden) und tritt für die zweite Auffassung Voglianos ein. Auch Ribezzo läßt den von Vogliano postulierten Sohn fallen; er hält das Gedicht ebenfalls für einen Monolog der Iucunda, doch sei ihr Gatte ihr im Tode vorausgegangen. Die gleiche Ansicht vertritt Lenchantin de Gubernatis, der aber den Monolog der Iucunda durch das 3. Distichon, das er dem (vorher gestorbenen) Gatten in den Mund legt, unterbrochen werden läßt. Nach Pierleoni endlich spricht der Mann die ersten sechs Distichen zu seiner toten Gattin, der nur das siebente Distichon gehöre[1]).

Den Unwahrscheinlichkeiten oder Unmöglichkeiten, die jede dieser Erklärungen in sich birgt, kann hier nicht im einzelnen nachgegangen werden; sie erschließen sich dem unbefangenen Leser ohne weiteres. Das Gedicht, wie wir es vor uns haben, ist ein typisches Beispiel für die Dekomposition und für den centonenhaften Charakter der lateinischen vulgären Grabpoesie, und jeder Versuch, eine tadellose Komposition hineinzuinterpretieren, muß als Irrweg betrachtet werden. Während die Erklärer bisher durchweg einen strafferen und geschlosseneren Gedankengang in dem Gedicht suchten, als der Gelegenheitspoet, dessen Ignoranz in Metrik und Prosodie in jedem Verse hervortritt, zu geben fähig war, soll hier versucht werden, den Inhalt des Epigramms auf dem Wege einer unbefangenen Analyse zu erfassen[2]).

1) Einige Modifikationen gibt noch die kurze Notiz von Castiglioni, Bollett. aaO. S. 68f., die mir erst während des Druckes dieser Arbeit bekannt wurde.

2) Wertvolle Hinweise verdanke ich der Diskussion im Philologischen Verein zu Berlin, dem ich meine Interpretation vorlegte.

Digitized by Google

Die Überschrift nennt zwei Personen, einen C. Iulius Faustus, Freigelassenen eines C. Iulius und einer Frau, und Caecilia Iucunda, Freigelassene einer Frau.

Das Gedicht wird eingeleitet durch die Klage eines (einer) Überlebenden um den toten Iulius Faustus, gekleidet in einen Anruf an Fortuna. Wir dürfen den hier Genannten ohne weiteres mit dem Faustus der Überschrift identifizieren. Der Überlebende, dessen Worte die Grabschrift einleiten, ist, so dürfen wir annehmen, derjenige, der Abfassung und Einmeißelung des Gedichts veranlaßt hat. Die Anrede an Fortuna findet eine genaue Parallele Büch. CLE 1065,1f. (schon von Bendinelli zitiert):

Atrox o Fortuna, truci quae funere gaudes,
quid mihi tam subito Maximus eripitur?

Da der Gedanke völlig klar ist, hat man in V. 2 statt des sinnlosen *orivasti* nur zwischen *privasti* und *orbasti* zu wählen; jenes verlangt die leichtere Änderung und vermeidet zudem den Hiat.

Wir kommen zum zweiten Distichon. „Einst habe ich in Sommerlauben getafelt, süß ertönte dabei die Musik — jetzt dröhnt mir Unglücklichem das Gebrüll des Cerberus in die Ohren." So kann nur der Tote sprechen; nur er kommt mit dem Cerberus in Berührung. Das zweite Distichon gehört also dem Iulius Faustus, der im ersten Distichon und in der Überschrift als der Tote genannt wird. Der schwer zu lesende Anfang des 3. Verses hat zu den verschiedensten Konjekturen Anlaß gegeben; die Deutlichkeit wird jedoch nur dadurch beeinträchtigt, daß in dem Worte CENAVI die erste Hasta des V eng parallel der zweiten des A ist, daß zwischen den beiden Buchstaben des Wortes IN ein unverhältnismäßig weites Spatium gelassen ist und endlich das I von *cenavi* und das I von *in* durch eine feine Linie verbunden sind, die dadurch entstanden ist, daß der quadratarius, ohne abzusetzen, von dem ersten I zum zweiten hinüberfuhr. Die Satzfügung ist ohne Tadel, das Imperfektum *canebat* neben dem Perfektum *cenavi* entspricht der Verschiedenheit in der zeitlichen Beziehung der Aktionen aufs beste, und zur Verteidigung des asyndetischen Nebeneinanders der beiden Verben des Hexameters ist es kaum nötig, eine ähnliche Satzfügung wie etwa in CLE 1254, 5f. anzuführen:

Parebat nemo, Fauni Nymphaeque sonabant,
laetitiam divom sensit et ipse locus. —

Digitized by Google

Hexameter und Pentameter unseres Distichons heben in scharfer Antithese den Gegensatz zwischen einst und jetzt heraus, der, wie Vogliano mit Recht betont hat, in dem Gedicht mehrfach wiederkehrt. Es bedarf nur einer kleinen Änderung, und wir erkennen ein Motiv, das als Topos der Lebenskunst in griechischer und lateinischer Lyrik immer und immer wiederkehrt, die Mahnung zum Lebensgenuß, verstärkt durch den Hinweis auf den Tod. In der Sepulkralpoesie findet dieser Gedanke gewöhnlich seinen Ausdruck in der Form, daß dem Toten selbst die Mahnung in den Mund gelegt wird[1]); er redet den viator an und kann ja aus eigener Erfahrung sprechen. „Freu dich deines Lebens; einst kommst auch du dahin, wo ich bin." Im Faustus-Gedicht ist der Gedanke nur insofern anders gewendet, als er hier allein auf das Schicksal des Toten bezogen ist, die Mahnung also wegfällt. Außerhalb der Sepulkralpoesie begegnet das Motiv in Form der Aufforderung des Lebenden an sich und andere, das Jetzt zu genießen, solange es noch Zeit ist. Es ist ein ganz bestimmtes Gedicht aus diesem Gedankenkreise, an das uns das Wort des toten Faustus erinnert. Das Distichon wirkt wie die in wenige Worte zusammengedrängte Quintessenz der breiten Gedankenführung in der Ps.-Vergilischen Copa: dort wie hier die liebevoll ausgemalte cena, die auch dort in der trichila stattfindet (V. 8), dazu die Tafelmusik, die das Mahl verschönt (9f.); und zum Schluß der Hinweis auf den Tod (37f.):

Pone merum et talos. Pereat qui crastina curat.
Mors aurem vellens vivite, ait, venio.

Es wäre gewiß zu weit gegangen, wollte man in unserem Grabgedicht eine direkte Reminiszenz an die Copa vermuten; mit mehr Sicherheit läßt sich eine andere Vermutung wagen. Als Vorlage und Kern der Copa, den der Verfasser in seiner Weise ausgestaltet habe, postuliert v. Wilamowitz[2]) ein kurzes griechisches Epigramm: Einladung zum Eintritt in die Schenke — Ausmalung der Freuden, die dort des Wanderers warten —, Mahnung an den Tod. Nicht viel anders muß auch das Gedicht ausgesehen haben, auf das der

1) Vgl. Édouard Galletier, Étude sur la poésie funéraire romaine d'après les inscriptions, Paris 1922, S. 79ff.

2) Hellenistische Dichtung II 315.

Digitized by Google

Stammbaum unseres Distichons — wer weiß auf welchen Umwegen — zurückzuführen ist.

Im dritten Distichon spricht der Tote zu seiner Mutter. Daß die Worte *subleva me abiectum* in eigentlichem Sinne zu verstehen sind (also nicht: richte mich auf aus meiner Niedergeschlagenheit), zeigt der lokale Zusatz *a finibus Tartariis* (so geschrieben). Der Verstorbene bittet seine Mutter, ihn aus dem Tartarus wieder ans Licht zu führen[1]). Eine unbedingt überzeugende Erklärung dieser Bitte, die auf den ersten Blick unvernünftig, da unerfüllbar, erscheinen muß, läßt sich schwerlich finden; das Distichon ist von unserem Poeten wahrscheinlich aus einem ganz anderen Zusammenhang übernommen[2]). Auf den richtigen Weg weist vielleicht die Anrufung der mütterlichen *pietas* V. 5[3]). Der Tote sucht in der Angeredeten alle mütterlichen Gefühle wachzurufen, um sie zur Gewährung seiner Bitte zu bewegen. Wie soll sie es möglich machen, den Sohn der Unterwelt zu entreißen? Hier scheint das uralte Märchenmotiv von der Stellvertretung im Tode hineinzuspielen, das seinen vornehmsten Ausdruck in der Alkestis des Euripides gefunden hat und dessen Verbreitung über die verschiedensten Völker kürzlich gezeigt worden ist[4]). Die Bitte des Betroffenen an seine Eltern, also auch — wie hier bei uns — an die Mutter, kehrt in allen Fassungen wieder, gehört also zu den Urelementen des Motivs[5]). Die Frage, auf welchen Umwegen dieser Gedanke, vom Verfasser selbst vielleicht nicht mehr verstanden, in unser Gedicht geraten ist, wo er allen Zusammenhangs mit dem Vorhergehenden und Folgenden entbehrt, läßt sich nicht präzise beantworten. Der gleiche Gedanke, nur viel deutlicher ausgedrückt, begegnet in dem Pomptillagedicht C L E 1551, das der überlebende Gatte der toten Gattin widmet, besonders ausführlich im Abschnitt D:

---

1) Künstlich ist die Erklärung Voglianos (non: *me caduta solleva dalle tenebre del Tartaro*, ma: *aiuta me meschina, tienmi lontana dalle tenebre dell' Ades!*).

2) Nach Heinzes Vermutung (briefliche Mitteilung) könnte es die rührende Bitte eines Kindes etwa an die Mutter gewesen sein, es vom Tode zu retten, worauf dann die Klage der Mutter gefolgt sein mag.

3) An orphischen Mysterienglauben denkt Ribezzo aaO.

4) Albin Lesky, Alkestis, der Mythos und das Drama. Sitzungsber. Wien. Akad. d. Wiss. ph.-h. Kl. 203, 2, 1925.

5) Lesky S. 36.

Digitized by Google

Languentem tristis dum flet Pomptilla maritum,
vovit pro vita coniugis ipsa mori.
pro[t]inus in placidam delabi visa quietem
occidit. o celere[s] at mala vota dei,
has audire preces, vitam servare [marito,
ut pereat vita dulcior illa m[ihi.

Der gleiche Gedanke findet sich C L E 995, 13 ff.:

Si pensare animas sinerent crudelia fata
et posset redimi morte aliena salus,
Quantulacumque meae debentur tempora vitae,
pensassem pro te, cara Homonoea, libens.

Im vierten Distichon ist abermals von einem Gegensatz zwischen einst und jetzt die Rede. Den Pentameter *nunc me Cerberus ducit ad exitium* kann wieder nur der Tote sprechen, der also seine Rede ohne Unterbrechung fortsetzt; denn wir werden ihm auch den Hexameter geben müssen, da eine Teilung des Distichons unter mehrere Personen sonst in dem Gedicht nicht vorkommt, die Unterbrechung der Rede des Toten, die drei Distichen umfaßt, durch den Hexameter im letzten Distichon sehr unerwartet wäre und durch das den Pentameter einleitende *nunc* der enge Zusammenhang mit den Hexameter, der eben in jenem Gegensatz besteht, stark hervorgehoben wird. Das erste Wort des Hexameters ist bereits von Bendinelli hergestellt worden; eine glaubhafte Erklärung des Verses hat nur Rostagni beigebracht: *Fausto, il quale per la sua perigliosa assenza* — etwa im Kriegsdienst — *era prima stato causa d'affanno* (*preistina cura*), *trovava appunto il meritato riposo nella pace domestica* (*domo quievit*)[1]). Kaum erklärlich ist jedoch die dritte Person *quievit*; es wird in dem Gedicht in bezug auf Personen nur in der ersten und zweiten Person gesprochen: die Änderung des überlieferten *quievit* in *quievi* ist wohl unvermeidlich. „Vorher Gegenstand der Sorge für mein Haus[2]), konnte ich dann ruhmgekrönt ausruhen; jetzt führt mich Cerberus zum Verderben."

1) Rostagnis sonstige, von der hier gegebenen völlig abweichende Interpretation ist oben registriert.

2) Das Wort *domo* kann zum Vorhergehenden wie zum Folgenden bezogen werden.

Digitized by Google

Bis hierher hat der Tote gesprochen; jetzt wird er selbst angeredet, und zwar als *maritus;* demnach spricht seine Gattin, die ihm ein Lebewohl nachruft; sie überlebt ihn also, und wir werden bei unbefangenem Lesen diese Gattin ohne weiteres mit der Sprecherin des ersten Distichons identifizieren. Die zweite Hälfte des Hexameters bot den Erklärern textlich Schwierigkeiten. Zwar die Emendation des fehlerhaften *decoratus* zu *decorate* ist sofort gegeben; der Schreibfehler der Steinmetzen erklärt sich durch *decoratus* an gleicher Stelle in V. 7 [1]). Das scheinbar sinnlose Wort vor *decorate* jedoch hat zu verschiedenen Konjekturen verführt (*immo, titulo, fili o, cultu, domo, humo, lucro*). Verlangt wird ein ablativus instrumenti zu *decorate;* die Verbindung beider Worte steht in einer durch die gleiche Stellung im Verse stark hervorgehobenen Parallele zu *fama decoratus* in V. 7. Der tote Gatte hat sich seiner *fama* gerühmt; die Frau nimmt das Wort *decoratus* auf, aber sie wird nun ein decus nennen, das ihrem Gedankenkreis entspricht, ebenso wie dem des Gatten seine fama. „Mein schöner Faustus, leb' wohl", sagt die Frau; und im Pentameter spricht sie von den Liebesfreuden, die nun dahin sind. Es muß zu *decoratus* ein Begriff gehören, der zwischen dem Preise der Schönheit des Mannes und dem Gedanken an die *otia luxuriae* am Platze ist und der, diesem Zusammenhange entsprechend, den geforderten Gegensatz zu *fama* bildet. Ein solches Wort aber steht bereits auf dem Stein; Bendinelli hat es richtig gelesen; Vogliano hält diese Lesung für zwar möglich, aber unverständlich. „Mein mit schneeigem Leib geschmückter Gatte." Die Verwendung des Wortes *niveus* zur Bezeichnung schneeweißer Haut ist besonders der Liebesdichtung sehr geläufig, z. B. *nivea cervice* Ov. am. II 4, 41; *niveos lacertos* II 16, 29; *de niveo corpore* III 2, 42; *niveo in ore* III 3, 6 u. ö. Da zu *niveo* das Beziehungswort fehlt, ist es das Nächstliegende, zu lesen *nive o decorate marite.* Die Inversion von *o* bietet keine Schwierigkeiten (vgl. etwa Verg. ecl. III 3. Aen. II 281); *nix* jedoch ist in entsprechender Verwendung wie *niveus* nicht zu belegen [2]), doch

1) In dem Gedicht C. L. E. 1219 (4 *heu nimium cito rapte patri, cito reddite fatis, et matri cito rapte tuae, cito redditus umbris*) ist die unkorrekte Form *redditus* durch das Versmaß veranlaßt, während in unserem Gedicht der Nominativ *decoratus* nicht in den Vers paßt.

2) Es bezeichnet die Weiße des Elfenbeins Apul. de mundo 26, das weiße Haar Hor. c. IV 13, 12 (dazu Kießling-Heinze).

Digitized by Google

erscheint der absolute Gebrauch des Substantivs nicht zu kühn, wenn man die absolute Verwendung des Adjektivs bei Ovid ars III 309 vergleicht: *hoc vos praecipue, niveae* („ihr Schneeigen"), *decet*. Aber vielleicht ist es richtiger, dem Poeten zuzutrauen, daß er zu dem ihm aus der elegischen Liebesdichtung geläufigen Anapäst *nivco* ein Beziehungswort zu setzen beabsichtigte, etwa im Pentameter, das er nachher aus Ungeschicklichkeit oder Nachlässigkeit einzufügen unterließ; ähnliche Unkorrektheiten sind bei den Verfassern metrischer Inschriften nicht allzu selten (z. B. C. L. E. 216. 498 [1]). — Als eng verwandt im Ausdruck sei angeführt die Grabschrift einer Hündin C L E 1176 (3 *ergo mihi, Patrice, iam non dabis oscula mille.* 8 *perdidimus quales, hei mihi, delicias*).

Das nächste Distichon spricht ein Überlebender, der an der Bestattung teilnimmt, auf die sich der Pentameter bezieht, wie Vogliano klargestellt hat. Wir dürfen also annehmen, daß die Gattin, die dem Toten das Grabgedicht widmet, in ihren Worten fortfährt. Das Beiwort *acerbus* bedeutet hier wie so oft „nicht zur Reife gelangt" [2]); der Ausdruck rechtfertigt sich, abgesehen von dem jugendlichen Alter des Toten, schon durch die Tatsache, daß die Eltern den Sohn überleben.

Das letzte Distichon bietet keine Schwierigkeiten. Es ist die ohne inneren Zusammenhang angefügte Altersangabe, dem Toten in den Mund gelegt. Wörtliche Anklänge finden sich C L E 1237, 14 und besonders 965, 11 f. (schon von Vogliano zitiert):

nondum bis vicenos annos compleverat annus,
supremum Parcae sorte dedere mihi.

Demnach gehören die Distichen 1. 5. 6 der Gattin des Faustus, Distichon 2. 3. 4. 7 dem Toten selbst. Die in der Überschrift genannte Caecilia Iucunda ist wohl die Gattin des Toten, die die Abfassung des Gedichtes veranlaßt hat. Daß beide Namen, der des Toten und der des Überlebenden, im Nominativ ohne Zusatz auf den Stein gesetzt werden, kommt zuweilen vor (z. B. C L E 994. 1023); übrigens rechtfertigt sich der doppelte Nominativ hier schon dadurch, daß die Aedicula des Kolumbariums, an der die Platte an-

1) Galletier a.a.O. S. 251 ff.

2) Z. B. CIL VIII 5001 *Hymetiano iuveni pio acerbissimo flore iuventutis er[ep]to.* Thes. I 368, 5 ff.

Digitized by Google

gebracht wurde, jedenfalls für die Frau ebenso wie für den Mann bestimmt war; daß die Frau noch lebte, als das Epigramm abgefaßt wurde, bezeugt dieses selbst.

Ein wirkliches Zwiegespräch zwischen den beiden Gatten führen zu lassen, ist dem Dichter nicht gelungen, falls er es überhaupt beabsichtigt hat; die Frau redet zwar ihren Mann an — einmal, V. 9, findet sich sogar eine nicht ungeschickte Erwiderung auf die Worte des Toten —, aber eine Antwort erhält sie nicht; Faustus spricht nur zu seiner Mutter, die ihrerseits ihm ebenfalls nicht antwortet. Solche Ungeschicklichkeiten in der Gedankenführung bieten die Carmina Latina epigraphica auf Schritt und Tritt. Aber auch abgesehen davon, daß der Dichter die Personen aneinander vorbeireden läßt, hat die Analyse gezeigt, daß die im Eingang aufgestellte Behauptung, unser Gedicht lasse eine geschlossene poetische Gedankenführung durchaus vermissen, zu Recht besteht. Was die Verse einigermaßen zusammenhält, ist — außer der Person des Toten selbst — der mehrfach anklingende Gegensatz zwischen einst und jetzt; und es mag die Vermutung nicht ganz von der Hand zu weisen sein, daß das die bewußte Absicht des Verfassers war, die auch die Fassung des Gedankens, der im zweiten Distichon ausgedrückt ist, bestimmt hat. Recht geschickt ist die Verknüpfung des vierten und fünften Distichons durch den in eine Parallele des Ausdrucks gekleideten Gegensatz des Gedankens. Im übrigen stehen die einzelnen Motive ganz unvermittelt nebeneinander, wodurch nicht nur die Wirkung des Gedichtes im Ganzen, sondern einmal — im dritten Distichon — auch das Verständnis des einzelnen Gedankens schwer beeinträchtigt worden ist. Es sind also in unserem Epigramm von verschiedenen Seiten und auf verschiedenen Wegen mehr oder weniger traditionelle, der Sepulkralpoesie angehörige Motive und Ausdrucksformen zusammengeflossen, ohne daß der Gelegenheitspoet, der sie vereinigte, fähig gewesen wäre, ein organisches Ganzes daraus zu machen. Dem Mangel dichterischer Gestaltungskraft entspricht die Unkenntnis der metrischen und prosodischen Gesetze; die Sorglosigkeit, mit der der Verfasser Verse, die offenbar ursprünglich eine korrekte Fassung aufgewiesen hatten, übernimmt und verdirbt [1]), findet eine gewisse Entschuldigung nur in V. 2: der

1) Es ist schon mehrfach bemerkt worden, daß die Verse 4 und 8 durch ganz leichte Änderungen zu heilen sind (4 *nunc misero tundit*, 8 *nunc me Cerberus heu ducit* etc.).

Digitized by Google

Pentameter ist auf einen Namen berechnet, der prosodisch geeignet ist, die zweite Hälfte zu füllen, wie etwa *Caecilio Proculo*; unser Poet setzt unbedenklich den Namen seines Toten ein. Damit berühren wir bereits die oft ventilierte Frage nach den etwaigen Vorlagen, deren sich die Verfasser der lateinischen Grabgedichte bedienten; dieses Thema verlangt jedoch eine breitere Behandlung[1]).

Berlin-Steglitz. L. WICKERT.

---

1) Ich werde bei der Besprechung des oben genannten Buches von Galletier in der Philologischen Wochenschrift darauf eingehen.

Digitized by Google

PROGRAMM UND FESTZUG DER GROSSEN DIONYSIEN.

Für die Anordnung der einzelnen Teile der großen Dionysien besitzen wir nur ein Zeugnis, das Gesetz des Euegoros in Demosthenes' Redeentwurf gegen Meidias 10, dessen Echtheit Foucart, Revue de philologie 1877 gegen Westermann erwiesen hat. Bisher ist es m. E. weder richtig gedeutet noch genügend genutzt: *ὅταν ἡ πομπὴ ᾖ τῷ Διονύσῳ ἐν Πειραιεῖ καὶ οἱ κωμῳδοὶ καὶ οἱ τραγῳδοί, καὶ ἡ ἐπὶ Ληναίῳ πομπὴ καὶ οἱ τραγῳδοὶ καὶ οἱ κωμῳδοί, καὶ τοῖς ἐν ἄστει Διονυσίοις ἡ πομπὴ καὶ οἱ παῖδες καὶ ὁ κῶμος καὶ οἱ κωμῳδοὶ καὶ οἱ τραγῳδοί, καὶ Θαργηλίων τῇ πομπῇ καὶ τῷ ἀγῶνι μὴ ἐξεῖναι μήτε ἐνεχυράσαι μήτε λαμβάνειν ἕτερον ἑτέρου μηδὲ τῶν ὑπερημέρων ἐν ταύταις ταῖς ἡμέραις . . .*

E. Pfuhl, De Atheniensium pompis sacris (Berlin 1900) 74 hat sorgfältig die Zeugnisse über die *πομπή* gesammelt und gesichtet. Das Bild des *Διόνυσος Ἐλευθερεύς*, dem die großen Dionysien galten, wurde zur Erinnerung an seine Einführung aus dem nordwestlichen attischen Grenzstädtchen Eleutherai alljährlich wieder feierlich eingeholt und in seinen heiligen Bezirk am Südfuß der Akropolis gebracht, wo ihm zu Ehren in seinem Theater die lyrisch-orchestischen und dramatischen Agone stattfanden. Zu diesem Zwecke wurde es jedesmal vor dem Fest in einen kleinen Tempel an der Akademie gebracht (Pausan. I 29, 2). Bei der Einholung waren die Epheben im 2. Jh. beteiligt IG II 470, 471 = IG II² 1011, 1006. In der letzten Inschrift vom Jahre 122 heißt es l. 12 genauer als in der ersten *εἰσήγαγον δὲ καὶ τὸν Διόνυσον ἀπὸ τῆς ἐσχάρας εἰς τὸ θέατρον μετὰ φωτός*. Da Fackelglanz für eine dionysische Pompe unverständlich sei, hat Pfuhl geschlossen, diese Einholung des Bildes sei bei Abend geschehen. Den großen Festzug trennt er und setzt ihn auf den folgenden Tag. Wie diese These mit dem Wortlaut des Euegorosgesetzes zu vereinigen sei, darüber hat er sich nicht ausgesprochen.

Foucart hat gerade darauf Wert gelegt in seinem 'Culte de Dionysos en Attique' (Mémoires de l'académie des inscriptions et

Digitized by Google

belles lettres XXXVII 1904). Er faßt *ἡ πομπὴ καὶ οἱ παῖδες καὶ ὁ κῶμος* zusammen als erstes Stück des Festprogramms und stellt es den Theateraufführungen gegenüber, die klar bezeichnet sind: *καὶ οἱ κωμῳδοὶ καὶ οἱ τραγῳδοί. πομπή* und *κῶμος* faßt er als Bezeichnungen zweier verschiedener Abschnitte desselben Festzuges, an dem *οἱ παῖδες* durch Gesang eines Hymnus beteiligt gewesen seien. Dies weiß er aber nur durch IG II 420 = II² 896 vom Jahre 185 zu stützen, eine Inschrift, die Bekränzung 1. des Vaters einer Kanephore bei der Pompe und 2. der Epimeletai verkündet, aber am Schluß einen dritten Kranz hinzufügt mit der Bemerkung *ἡ βουλὴ καὶ ὁ δῆμος τοὺς παῖδας τοὺς ἐλευθέρους καὶ τὸν διδάσκαλον αὐτῶν*. Das ist kein schlüssiger Beweis. Seine ganze Auffassung wird aber diskreditiert durch seine Ergänzung des wie schon Bergk sah unvollständigen Euegorostextes: *ἡ πομπὴ καὶ οἱ παῖδες καὶ ὁ κῶμος* [*καὶ ὁ ἀγὼν*] *καὶ οἱ κωμῳδοὶ καὶ οἱ τραγῳδοί.* Unmöglich können die an den großen Dionysien üblichen, nach IG II 971 den dramatischen Agonen voraufgehenden Knaben- und Männerchöre so bezeichnet worden sein. Ihre richtige Bezeichnung wäre *οἱ παῖδες καὶ οἱ ἄνδρες*. Foucarts Einwand, diese Kürze sei unverständlich, würde mit demselben Recht gegen *οἱ κωμῳδοὶ καὶ οἱ τραγῳδοί* gemacht werden können. Er ist hier wie da hinfällig, da das Prädikat so selbstverständlich ist, daß es fortgelassen werden konnte. So hat denn Bergk evident ergänzt *καὶ οἱ παῖδες* [*καὶ οἱ ἄνδρες*] *καὶ ὁ κῶμοι* und so wie notwendig die Agone vervollständigt nach dem Muster jener Siegerliste der großen Dionysien IG II 971 . . *παίδων* . . *ἀνδρῶν* . . *κωμῳδῶν* . . *τραγῳδῶν* . . Befriedigt diese Ergänzung, so bleibt unerklärt der zwischen den chorischen und den dramatischen Spielen mitten inne stehende *κῶμος*. Ihn mit der *πομπή* zu identifizieren oder zu vereinigen ist jetzt unmöglich, wie es von vornherein unwahrscheinlich war.

So bleibt nur übrig, sie zu trennen und zwei verschiedene Züge anzunehmen: 1. die das Fest einleitende *πομπή* und 2. nach den je fünf Knaben- und fünf Männerchören den *κῶμος*. Damit kommt die einfache Texterklärung des Euegorosgesetzes auf dasselbe hinaus, was Pfuhl aus den kritisch gesichteten Zeugnissen über die Pompe gefolgert hatte, ohne sich um jenes zu kümmern. Mit *πομπή* würde dann das *εἰσάγειν τὸν Διόνυσον ἀπὸ τῆς ἐσχάρας* (bei der Akademie) *εἰς τὸ θέατρον μετὰ φωτός* bezeichnet sein. Dieselbe Ephebeninschrift IG II 471 l. 12/3 trennt deutlich von diesem Akt

Digitized by Google

einen zweiten ab, wenn sie unmittelbar fortfährt *καὶ ἔπεμψαν τοῖς Διονυσίοις ταῦρον ἄξιον τοῦ θεοῦ, ὃν καὶ ἔθυσαν ἐν τῷ ἱερῷ τῇ πομπῇ, ἐφ' ᾧ καὶ ἐστεφανώθησαν ὑπὸ τοῦ δήμου.* Denn der Zusatz *τοῖς Διονυσίοις* wäre sinnlos, wenn auch das *εἰσάγειν τὸν Διόνυσον ἀπὸ τῆς ἐσχάρας εἰς τὸ θέατρον* ein integrierender Teil der Dionysien gewesen wäre, er hat aber guten Grund, wenn das *εἰσάγειν* nur die Einleitung des Festes war, was ja auch das Wort klar genug ausspricht[1]). Den zweiten Akt der Ephebentätigkeit im eigentlichen Fest, die Stierführung, dem von der *πομπή* gesonderten *κῶμος* zuzuweisen, liegt nahe. Man wird ihn mit Wahrscheinlichkeit in der Orchestra des Theaters ansetzen, da Euegoros ihn zwischen *παῖδες* [*καὶ ἄνδρες*] und *κωμῳδοὶ καὶ τραγῳδοί* nennt.

Nun wissen wir durch Isokrates' Friedensrede VIII 82, daß an den großen Dionysien in der Orchestra vor gefülltem Zuschauerraum die Überschüsse der Tribute und die Kriegerwaisen vorgeführt wurden: *οὕτω γὰρ ἀκριβῶς εὕρισκον, ἐξ ὧν ἄνθρωποι μάλιστ' ἂν μισηθεῖεν, ὥστ' ἐψηφίσαντο τὸ περιγιγνόμενον τῶν πόρων ἀργύριον διελόντες κατὰ τάλαντον εἰς τὴν ὀρχήστραν τοῖς Διονυσίοις εἰσφέρειν, ἐπειδὰν πλῆρες ᾖ τὸ θέατρον καὶ τοῦτ' ἐποίουν καὶ προσῆγον τοὺς παῖδας τῶν ἐν πολέμῳ τετελευτηκότων, ἀμφοτέροις ἐπιδεικνύοντες, τοῖς μὲν συμμάχοις τὰς τιμὰς τῆς οὐσίας αὐτῶν ὑπὸ μισθωτῶν εἰσφερομένας, τοῖς δ' ἄλλοις Ἕλλησι τὸ πλῆθος τῶν ὀρφανῶν . . .*[2])

1) Die Notwendigkeit dieser Trennung hat schon Frickenhaus, Arch. Jahrb. XXVII (1912) 80 betont, leider bezog er trotz Pausanias I 29, 2 das *εἰσάγειν* auf die Lenaien. Dagegen Stengel, Arch. Jahrb. XXXI (1916) 341 (vgl. auch Nilsson ebenda 336).

Nicht irremachen dürfen die Ephebeninschriften IG II 470 l. 11/2 *εἰσήγαγον δὲ καὶ τὸν Διόνυσον ἀπὸ τῆς ἐσχάρας θύσαντες τῷ θεῷ καὶ ἀνέθηκαν φιάλην κατασκευάσαντες τῷ θεῷ ἀπὸ δραχμῶν ἑκατόν* und 466 l. 16/7 *παρήγαγον δὲ καὶ τοῖς Πειραίοις τῷ Διονύσῳ ταῦρον καὶ ἔθυσαν, τοῖς τε Διονυσίοις ἕτερον βοῦν ὡς ὅτι κάλλιστον παρήγαγον τῇ πομπῇ ὃν καὶ ἔθυσαν ἐν τῷ ἱερῷ καὶ ἐπὶ τούτοις ἐκαλλιέρησαν.* In 470 ist von den großen Dionysien wohl deshalb nicht die Rede, weil die Epheben des Jahrgangs 106 keinen Stier gespendet hatten, andererseits haben die 466 gelobten keine Phiale gestiftet.

2) A. Körte weist noch auf Lysias *κατὰ Θεοζοτίδου* frg. 11 bei Konr. Jander: oratorum Gr. frg. nuper reperta (kl. Texte Lietzmann Nr. 118) S. 7: *Διονυσίοις γάρ, ὅταν ὁ κῆρυξ ἀναγορεύῃ τοὺς ὀρφανοὺς πατρόθεν ὑπειπών, ὅτι τῶνδε τῶν νεανίσκων οἱ πατέρες ἀπέθανον ἐν τῷ πολέμῳ μαχόμενοι ὑπὲρ τῆς πατρίδος ἄνδρες ὄντες ἀγαθοὶ καὶ τούτους ἡ πόλις ἔτρεφε μέχρι ἥβης.*

Digitized by Google

Bei welcher Gelegenheit kann das geschehen sein? Daß es im Festzuge geschah, brauchte nur ausgesprochen zu werden, um allgemeinen Glauben zu finden [1]). Ist das richtig, wie auch ich überzeugt bin, so kann die Folgerung nicht umgangen werden, daß dieser Festzug der Dionysien durch die Orchestra ging und zwar bei gefülltem Theater. Das paßt vortrefflich zu der Stellung des κῶμος im Festprogramm, das Euegoros, wie selbstverständlich ist und IG II 971 beweist, in der offiziellen Ordnung gegeben hat [2]). Diese Benennung κῶμος für den Festzug des Dionysos bedarf keiner Belege und Empfehlung. Ebensowenig bedarf es einer Rechtfertigung, daß dieser dionysische Zug unter die πομπαί gezählt wurde, wie Aristoteles das getan hat: Polit. Ath. 56. 4 πομπῶν δ' ἐπιμελεῖται (ὁ ἄρχων) τῆς τε τῷ Ἀσκληπιῷ γινομένης . . καὶ τῆς Διονυσίων τῶν μεγάλων μετὰ τῶν ἐπιμελητῶν, οὓς πρότερον μὲν ὁ δῆμος ἐχειροτόνει δέκα ὄντας, καὶ τὰ εἰς τὴν πομπὴν ἀναλώματα παρ' αὐτῶν ἀνήλισκον, νῦν δ' ἕνα τῆς φυλῆς ἑκάστης κληροῖ καὶ δίδωσιν εἰς τὴν κατασκευὴν ἑκατὸν μνᾶς.

Der große Aufwand zeugt von der Pracht, mit der der Festzug ausgestattet war. Die Hautgelderrechnungen IG II 741 = Dittenberger [3] 1029 beweisen die stattliche Zahl von Opfertieren. Kanephoren mit goldenen Geräten, Obeliaphoren (Träger von großen Brotleiben an Spießen), Schlauchträger sind ziemlich sicher bezeugt, Metöken als Skaphephoren wahrscheinlich [3]), Phallophoren sangen einen Hymnus [4]), die Kolonien sandten je einen Phallos IG I [2], 45. Und daß die Gesandten der Bündner ihre an den großen Dionysien abzuliefernden Tribute (Aristoph. Acharn. 502 u. Schol.) im Festzuge einhergetragen haben, ist angesichts der von Isokrates berichteten

1) Fraenkel, Sallets Numism. Zeitschr. III (1876) 393, v. Wilamowitz, Kydathen 32, Herakles II [1] 49, Pfuhl, De Athen. pompis sacris (Berlin 1900) 75.

2) Auch die Ordnung ἐπὶ Ληναίῳ πομπὴ καὶ οἱ τραγῳδοὶ καὶ οἱ κωμῳδοί ist schon deshalb anzuerkennen, weil sie so auffällig abweicht. Der Grund liegt darin, daß im Gegensatz zu den großen Dionysien bei den Lenaien die Komödie ursprünglich war und stets das Übergewicht hatte, wie ich Proleg. z. Gesch. d. Th. 24 richtig gezeigt habe. Deshalb steht an den Dionysien die Tragödie, an den Lenaien die Komödie am Schlusse.

3) Belege bei Pfuhl 74. 6, 7.

4) Mit Recht hat das Pfuhl 77. 25 aus Duris bei Athen XII 542 E vgl. Athen. VI 253 D in Verbindung mit Aristophanes Acharn. 261 gefolgert, auch Foucart hat 170 zugestimmt.

Digitized by Google

Vorführung der Überschüsse der Tribute von Wilamowitz einleuchtend vermutet.

Doch macht das alles die großen Kosten nicht begreiflich. Sie werden es erst, wenn wir auch, wie ich es 1896 (Proleg. z. Gesch. d. Theaters S. 45) vorschlug, mit Frickenhaus (Arch. Jahrb. XXVII 1912, 61) die Darstellungen des von Silenen umgebenen und feierlich geleiteten Dionysos auf dem Schiffskarren auf diese Prozession der großen Dionysien beziehen, die auf schwarzfigurigen Vasenbildern nur in dürftigem Auszug gegeben ist. Solche Ausstattung kostete Geld. Und das war ein κῶμος im wahrsten Sinne, wenn der Gott selbst in seinem Bilde oder wohl eher in Gestalt seines Priesters, der ja den Spielen zuschaute[1]), mit seinen Dämonen daherzog. Freilich hat Nilsson eingewandt, daß der Gott der großen Dionysien aus Eleutherai herbeigeholt, also nicht übers Meer gekommen sei, und daß der Schiffskarren für die Anthesterien in Smyrna bezeugt, also auch für diese in Athen anzuerkennen sei. Doch Frickenhaus hat mit Recht S. 68 darauf hingewiesen, daß in Delos Dionysos auf einem Wagen nicht im Anthesterion, sondern im Monat der großen Dionysien einhergefahren ist, und daß für die attischen Anthesterien ein Festzug nicht nur nicht überliefert, sondern durch Fehlen jeder bezüglichen Notiz in den Hautgelderrechnungen ausgeschlossen ist. Und der erste Einwand verliert an Kraft, bedenkt man, daß der Erinnerung an die Herkunft aus Eleutherai durch die alljährliche Einholung des Gottesbildes bei Fackelschein vor Beginn der großen Dionysien Genüge getan wurde, daß andererseits die Vorstellung von der Meerfahrt des Dionysios allgemein ionisch auch in Athen, wie Bildwerke zeigen, volkstümlich war. Ferner ist zu bedenken, daß Smyrna das spezifisch attische Fest der großen Dionysien nicht feierte.

Doch daß der Gott am Komos in eigener Gestalt beteiligt war, ist kaum zu bezweifeln; ist er doch die Hauptperson des Komos. *Φαλῆς ἑταῖρε Βακχίου ξύγκωμε* singt Dikaiopolis. Auch in der großen von Kallixeinos geschilderten Pompe des Ptolemaios Philadelphos erscheint Dionysos in mächtigem Bilde (Athen V 198C). Sie

1) Ar. Frö. 297. — Daß der Priester sein Gesicht mit Mennig gefärbt habe (v. Wilamowitz, Herakles II[1] 49 = 212[2]), beruht auf unhaltbarer Deutung von Arist. Frö. 308 (vgl. Scholien); das haben Suess (Rh. Mus. 63, 1908, 17) und Bakhuysen (Radermacher, Arist. Frö., Abh. Wien. Akad. 1924) bewiesen.

Digitized by Google

zum Vergleich heranzuziehen rät Studniczka mit um so größerem Recht, als auch sie wie so vieles in Alexandreia attisches Vorbild verrät. Zwar wurde da Dionysos nicht auf einem Schiffskarren dahergefahren, aber in prächtig ausgeziertem zehn Ellen hohem Bilde unter einer Laube von Epheu und Reben, wie ihn jene attischen Vasenbilder darstellen, aus goldener Schale Wein spendend, begleitet wie in Athen von Silenen und Satyrn, vom Dionysospriester und goldgehörnten Stieren, und, wie sich der Zug in Athen durch die Orchestra, so bewegte er sich in Alexandreia durch das Stadion (197 C D).

Somit ist erwiesen, daß Pfuhl 76 jene Einholung des Dionysosbildes mit Recht von dem großen Festzuge geschieden hat, fand doch dieser bei Tage im Theater statt, jene bei Abend durch die Straßen von der Akademie her. Den, wie mir scheint, auf der Hand liegenden Schluß hat er aber nicht gezogen: jene Einholung am Vorabend ist die von Euegoros erwähnte *πομπή*, der erste Akt des Festes; der große Festzug aber, in dem der Gott auf dem Schiffswagen daherkam, Silene, Stiere, Trompeter, Kanephoren usw. ihn geleiteten, die Phallophoren der Kolonien, die Bundesgelder und die Kriegerwaisen erschienen, ist der *κῶμος* im Theater, der Ursprung und Kern der großen Dionysien [1]). Den Gott, der den Frühling gebracht und die Schiffahrt auf seinem Götterschiff wieder eröffnet hat, zu schauen und zu grüßen, sich an dem Reichtum des Reiches, an der Machtfülle der Kolonien zu freuen und die Waisen der für die Größe des Vaterlandes Gefallenen vorzuführen, gab es in der Tat keinen besseren Ort als das Theater und keine bessere Gelegenheit als zwischen den lyrischen und dramatischen Agonen, zu denen das ganze Volk mit seinen Gästen sich versammelt hatte.

Leipzig. E. BETHE.

1) Wie der *κῶμος* auch *πομπή*, so konnte die *εἰσαγωγή* so gut *πομπή* wie *κῶμος* genannt werden. Hier wie da war der Gott ja selbst gegenwärtig im Bilde oder in Gestalt seines Priesters. Die Bezeichnungen gehen nebeneinander her. Und so könnte man die Überschrift der Siegerliste IG II 971 *ἀφ' οὗ πρῶτον κῶμοι ἦσαν τῶ[ι Διονύσωι* auf die beiden Züge deuten. Sind doch stets sie beide geführt worden. Anders deutet A. Wilhelm (Urkunden dramatischer Aufführungen in Athen, Sonderschriften des österr. arch. Instituts VI 1906) 12: das Wort *κῶμος* werde zunächst einen besonderen Akt des Festes, dann die Festfeier in weiterem Sinne bezeichnet haben.

Digitized by Google

MISZELLEN.

ZU APPIAN UND ZU DION VON PRUSA.

In dem ersten Kapitel der *Συριακή* berichtet Appian über die Wiederherstellung der Stadt Lysimacheia durch Antiochos III.: *ἔς τε τὴν Εὐρώπην διαπλεύσας κτλ. Χερρόνησόν τε ὠχύρου καὶ Λυσιμάχειαν ᾤκιζεν, ἣν Λυσίμαχος μὲν ὁ Θρᾴκης ἐπὶ Ἀλεξάνδρῳ βασιλεύσας ἔκτισεν ἐπιτείχισμα τοῖς Θρᾳξὶν εἶναι, οἱ Θρᾷκες δ' ἀποθανόντος τοῦ Λυσιμάχου καθῃρήκεσαν· καὶ ὁ Ἀντίοχος συνῴκιζε, τούς τε φεύγοντας τῶν Λυσιμαχέων κατακαλῶν καὶ εἴ τινες αὐτῶν αἰχμάλωτοι γεγονότες ἐδούλευον ὠνούμενος, καὶ ἑτέρους προσκαταλέγων, καὶ βοῦς καὶ πρόβατα καὶ σίδηρον ἐς γεωργίαν ἐπιδιδούς, καὶ οὐδὲν ἐλλείπων ἐς ταχεῖαν ἐπιτειχίσματος ὁρμήν· πάνυ γὰρ αὐτῷ τὸ χωρίον ἐφαίνετο λαμπρῶς ἔχειν ἐπὶ ὅλῃ Θρᾴκῃ, καὶ ταμιεῖον εὔκαιρον ἐς τὰ λοιπὰ ὧν ἐπενόει πάντων ἔσεσθαι.* Zu *Λυσιμάχειαν ᾤκιζεν* bemerkt L. Mendelssohn: 'possis *ἀνῴκιζεν*, modo ne illud toties corrigendum esset'; Candidus übersetzt in der Tat: 'denuo eam condidit'; so verlangt auch Cobet, Mnem. 1881 p. 359 *ἀνῴκιζεν*. Wie dem immer sei, Schwierigkeit bereiten den Herausgebern die letzten Worte des zweiten Satzes: *οὐδὲν ἐλλείπων ἐς ταχεῖαν ἐπιτειχίσματος ὁρμήν*. Schweighäuser vermutete: *ἐπιτείχισιν ὁρμῆς*, Mendelssohn zweifelnd *ἐπιτειχισμοῦ*; dagegen folgt Horace White, Appian's Roman History vol. II (1912) der Überlieferung und übersetzt: 'omitting nothing that might contribute to its speedy completion as a stronghold'. B. Niese, Gesch. II 668f. gibt den Schluß des Satzes folgendermaßen wieder: „kurz er tat alles, um den Platz wieder zu bevölkern, den er zum Stützpunkt seiner Herrschaft bestimmt hatte". Mir ist in den Worten *εἰς ταχεῖαν ἐπιτειχίσματος ὁρμήν* nicht wie Schweighäuser und Mendelssohn *ἐπιτειχίσματος* verdächtig, denn als *ἐπιτείχισμα τοῖς Θρᾳξίν* war Lysimacheia von Lysimachos gegründet worden, und ein solches *ἐπιτείχισμα* sollte die Stadt neugegründet auch nach Antiochos' Absicht sein, wie der Satz *πάνυ γὰρ κτλ.* ausführt, zugleich ein *ταμιεῖον* für alle geplanten weiteren Unternehmungen; anstößig ist vielmehr *ὁρμήν*. Appian berichtet zunächst, in welcher Weise Antiochos der neuzugründenden Stadt eine Bürgerschaft geschaffen

Digitized by Google

hat, dann über die Ausstattung der Ansiedler zum Zwecke landwirtschaftlicher Betätigung; schließlich war doch wohl gesagt, daß er nichts unterließ, was den raschen Aufbau eines *ἐπιτείχισμα* fördern konnte. Die Zerstörung der Stadt läßt Appian irrig nach Lysimachos' Tode geschehen sein; in Wahrheit ist sie wenige Jahre vor Antiochos' Eingreifen erfolgt. Über dieses berichtet Livius XXXIII 10 zum Jahre 196 v. Chr. ausführlicher: 'Lysimachiam inde omnibus simul navalibus terrestribusque copiis venit, quam cum desertam ac stratam prope omnem ruinis invenisset — ceperant autem direptamque incenderant Thraces paucis ante annis —, cupido eum restituendi nobilem urbem et loco sitam opportuno cepit. itaque omnia simul est aggressus et tecta murosque restituere et partim redimere servientis Lysimachenses, partim fuga sparsos per Hellespontum Chersonesumque conquirere et contrahere, partim novos colonos spe commodorum proposita adscribere et omni modo frequentare; simul ut Thracum summoveretur metus ipse parte dimidia terrestrium copiarum ad depopulanda proxima Thraciae est profectus, partem navalisque omnis socios reliquit in operibus reficiendae urbis.' Dieser Bericht lehrt, daß auch Appian von dem Aufbau der Stadt sprechen mußte; statt *ὁρμήν* ist zu schreiben: *οἰκοδομήν*. Das Wort wird abgekürzt geschrieben gewesen sein: *OIMHN* und wurde irrig *OPMHN* gelesen, vgl. *οἰκοδομὴν τειχῶν* in der Eingabe zu Ehren des Demochares V. dec. or. p. 851 d; *οἰκοδομὴ τῶν τειχῶν* Arg. zu Aischines' Rede g. Ktesiphon, während der Redner selbst § 23 *εἰς τὴν τῶν τειχῶν οἰκοδομίαν* sagte; Iosephos A. I. XI 174: *τὴν τῶν τειχῶν οἰκοδομήν*, dazu W. Schmidt, Jahrb. Suppl. XX 528 f.; IG XIV 645 I Z. 146: *ἐς τὰν οἰκοδομάν*, Z. 150: *τᾶς ἐπιοικοδομᾶς*; IG XII 1, 9: *εἰς τὰν ἀνοικοδομὰν τοῦ τοίχου*; OGI 622 Z. 8.

Umgekehrt scheint mir aus einem Rho der Überlieferung ein Iota geworden zu sein in einer Stelle der zehnten Rede des Dion von Prusa *Διογένης ἢ περὶ οἰκετῶν*. H. v. Arnim und G. de Budé lesen § 14 p. 300 R.: *ἐάν τις ἱμάτιον ἀποδῷ κίβδηλον ἢ σκεῦος ἢ κτῆνος νοσοῦν τε καὶ ἄχρηστον, ἀνάγκη αὐτὸ ἀπολαμβάνειν*. So klar der Sinn des Ganzen, so unverständlich ist *ἱμάτιον* mit *κίβδηλον* verbunden; wie kann ein Kleidungsstück *κίβδηλον* sein? Statt *ἱμάτιον* ist zu schreiben: *κερμάτιον*. Für *κέρμα* und *κερμάτιον* im Sinne von kleiner Münze bringen H. Usener, Kl. Schr. I 186 und St. Witkowski, Eos XIV 16 Belege, die sich aus später ge-

Digitized by Google

fundenen Papyri leicht vermehren lassen. Nach τις konnte der erste Buchstabe des Wortes leicht übersprungen werden, sind doch IC und K überaus ähnlich und auch sonst verwechselt worden; kein Wunder, daß sodann *EPμάτιον* zu *EIμάτιον* entstellt wurde; vgl. über diese Schreibung E. Mayser, Gr. d. gr. Pap. I S. 93.

Wien. ADOLF WILHELM.

DES GORGIAS PALAMEDES UND XENOPHONS APOLOGIE.

Meines verehrten Lehrers H. v. Arnim Xenophon-Werk [1]) veranlaßte mich, auch jenen Stellen in Xenophons Apologie und Apomnemoneumata erhöhte Aufmerksamkeit zuzuwenden, wo des Palamedes gedacht wird. Dabei bin ich zu einem Ergebnis gelangt, das mir wichtig genug scheint, um als Beitrag zur Literatur über den Sokrates-Prozeß zu dienen.

Ich hatte auch den Palamedes des Gorgias [2]) durchgearbeitet, und da fiel mir nun auf, daß die Trostworte, die Xenophon in seiner Apologie [3]) (27) Sokrates in den Mund legt: *οὐ γὰρ πάλαι ἴστε, ὅτι, ἐξ ὅτουπερ ἐγενόμην, κατεψηφισμένος ἦν μου ὑπὸ τῆς φύσεως ὁ θάνατος;* an den Anfang des Palamedes erinnern: *θάνατον μὲν γὰρ ἡ φύσις φανερᾷ τῇ ψήφῳ πάντων κατεψηφίσατο τῶν θνητῶν, ἥπερ ἡμέρᾳ τις ἐγένετο.* Die Übereinstimmung in Gedanken und Ausdruck steht fest. Die Tatsache, daß die Gorgianische Wendung allgemein und aktiv, die Xenophons hingegen individuell und passiv gehalten ist, zwingt, in diesem den Nachahmer zu sehen. Daß es sich um ein bewußtes, beabsichtigtes Zitat, nicht um eine bloß zufällige Übereinstimmung handelt, erkennt man aus § 26 der Apologie, wo

1) Xenophons Memorabilien und Apologie des Sokrates, Kopenhagen 1923.

2) Mit Pohlenz, Gercke-Norden, Einl. in die Alt.[3] 79, und Christ-Schmid, Gesch. der griech. Lit.[6] I 547, 7 halte ich die Anzweiflung der Echtheit des Palamedes für unberechtigt.

3) Die Geschichte der Echtheitsfrage bietet C. Fricks Dissertation: Xenophontis quae fertur Apologia Socratis num genuina putanda sit, Halle 1909 im 2. T. (SS. 83-166) und trägt im 1. T. alles für die Echtheit Sprechende zusammen, das sich aus den antiken Zeugnissen, aus Stil, Anlage und Inhalt der Apologie, aus den Zusammenhängen mit den Memorabilien, aus der Zeit ihrer Entstehung, aus ihrer Glaubwürdigkeit und der Absicht ihres Verfassers ergibt.

Digitized by Google

Sokrates sich über seine ungerechte Verurteilung mit den Worten trösten läßt: *παραμυθεῖται δ' ἔτι με καὶ Παλαμήδης ὁ παραπλησίως ἐμοὶ τελευτήσας· ἔτι γὰρ καὶ νῦν πολὺ καλλίους ὕμνους παρέχεται Ὀδυσσέως τοῦ ἀδίκως ἀποκτείναντος αὐτόν.*

Auf ein Bedenken machen mich H. v. Arnim und K. Kunst brieflich aufmerksam, ob ich denn sicher sei, daß nicht Euripideischer[1]) Einfluß in Betracht komme; auf des Euripides Worte *ἐν Παλαμήδους μέλεσιν*

(fr. 588 Nauck) *ἐκάνετ', ἐκάνετε τὰν*
πάνσοφον, ὦ Δαναοί,
τὰν οὐδέν' ἀλγύνουσαν ἀηδόνα Μουσᾶν

scheine das *καλλίους ὕμνους παρέχεται* zu deuten. Demgegenüber mache ich geltend, daß Xenophon Euripides nirgends in seinen gesamten Schriften nennt oder auch nur dessen oder überhaupt eines Tragikers Einfluß erkennen läßt[2]), wohl aber öfters Gorgias offenkundig rühmt[3]) und im Symposion (II 26) sogar der *Γοργίεια σχήματα* scherzend gedenkt. Ihm macht Xenophon Apol. 26 seine Verbeugung. Das *ἔτι καὶ νῦν*[4]) weist auf dessen gleich darauf fast wörtlich angeführten Palamedes als auf ein erst vor kurzem erschienenes, aufsehenerregendes Werk hin. In dieser Weise könnte von einem mehr als zwanzig Jahre zurückliegenden, wenn auch noch so berühmten Werke, wie des Euripides Tragödie, nicht gesprochen werden. Und schließlich beweist doch die dargetane zweifellos bestehende Berührung zwischen des Gorgias Palamedes § 1 und Xenophons Apologie § 27, daß hier jener als Vorlage gedient hat. Dies ist kein Wunder bei der Zeitstimmung, von der uns der Bericht des Diog. L. II 44 trotz allen Mängeln ein im wesentlichen richtiges Bild gibt. Der, wenigstens nach dem allgemeinen Empfinden da-

---

1) Frick aaO. S. 159: „Recte Wilamowitzius de Euripidis 'Palamede' admonet."

2) „Xenophon, dem die Tragödie so fern wie kaum einem zweiten liegt." (Wilamowitz, zitiert von Frick aaO. S. 159.)

3) Anab. II 6, 16, Conv. I 5. Vergl. auch: A. Schacht, De Xenophontis studiis rhetoricis, Berl. Diss. 1890, Einleitung und K. Münscher, Philologus, 13. Suppl. 1920: Xenophon in der griech.-röm. Literatur, S. 3: Xenophon zeitlebens Gorgianer.

4) O. Frick aaO. S. 56 A. 1: Ad scriptoris enim tempora verba *ἔτι καὶ νῦν* referre non dubito, etiamsi ad Socratis tantum aetatem primo aspectu pertinere possint videri.

Digitized by Google

mals [1]), wider Recht getötete Sokrates wird durch die Gleichstellung mit dem Helden Palamedes selbst heroisiert und so das Unrecht nach Möglichkeit gutgemacht, das gerade den Besten der Athener auf der Seele brannte.

Nun noch von Apomnemoneumata IV 2, 33: *Τὰ δὲ Παλαμήδους οὐκ ἀκήκοας πάθη; τοῦτον γὰρ δὴ πάντες ὑμνοῦσιν, ὡς διὰ σοφίαν φθονηθεὶς ὑπὸ τοῦ Ὀδυσσέως ἀπόλλυται.* Xenophon läßt Sokrates sich des Beispieles des Palamedes bedienen, um Euthydems Ansicht zu widerlegen, daß *ἥ γέ τοι σοφία . . ἀναμφισβητήτως ἀγαθόν ἐστι.* Als Triebfeder für das Vorgehen des Odysseus wider Palamedes erscheint hier der Neid auf dessen Weisheit. Gerade bei der Gorgianischen Darstellung aber ist dieser die einzige Triebfeder für die Verleumdung: § 33: wenn Odysseus *δι' εὔνοιαν τῆς Ἑλλάδος* handelte, *ἄριστος ἂν ἦν ἀνήρ· . . εἰ δὲ φθόνῳ καὶ κακοτεχνίᾳ καὶ πανουργίᾳ συνέθηκε ταύτην τὴν αἰτίαν, . . . κάκιστος ἀνήρ* (*ἐστιν* zu ergänzen als Gegensatz zur Nichtwirklichkeit des *ἄριστος ἂν ἦν ἀνήρ*). Und als der Gegenstand dieses *φθόνος* tritt in § 25 klar des Palamedes *σοφία* hervor: *ὅπου μὲν γάρ με φῂς εἶναι τεχνήεντά τε καὶ δεινὸν καὶ πόριμον, σοφίαν μου κατηγορεῖς . .* Hingegen ob in den Tragödien der Neid auf die Weisheit des Palamedes dieselbe Rolle gespielt hat, scheint zweifelhaft, kann jedenfalls mangels ausreichender Bruchstücke nicht entschieden werden. Auch Welckers Wiederherstellungsversuch des Euripideischen Palamedes [2]) bewegt sich in bloßen Annahmen. Falls Hygin, wie Nauck [3]) vermutet, den Inhalt dieser Tragödie wiedergibt, so wäre damit geradezu der Beweis erbracht, daß diese Xenophon nicht gemeint haben kann [4]).

Die Verwendung des Wortes *ὕμνοι, ὑμνεῖν* für prosaische Werke ist ganz ohne Anstoß [5]). Überdies bezeichnet Gorgias selbst seine Lobreden als *ὕμνοι*, denn bei Philostratos V S. I 9, 5 (Diels Vors. II 1 S. 544, Z. 32 f.) lesen wir in dem Berichte über den

1) Gegenüber der damals wie noch heutzutage vertretenen Ansicht von Sokrates' Geschick als einem „Justizmorde" siehe A. Menzels treffende Entgegnung auf R. Poehlmanns „Sokrates und sein Volk" (Sitz. Ber. der Wiener Akad. CXLV 1902 II S. 58 f.)

2) Griech. Tragödien I 500 ff. 3) Tr. Gr. Fr. S. 541.

4) F. Blaß, Att. Bereds. I 77, 3: „Die Tragödie des Euripides ist die — von Gorgias im Palamedes — benutzte nicht."

5) S. Thuk. II 42, Plat. Staat. V 463 D, VIII 549 D, Ges. IX 870 E, Strab. I, 61.

Digitized by Google

Ἐπιτάφιος: *ἐνδιέτριψε δὲ τοῖς τῶν Μηδικῶν τροπαίων ἐπαίνοις, ἐνδεικνύμενος αὐτοῖς, ὅτι τὰ μὲν κατὰ τῶν βαρβάρων τρόπαια ὕμνους ἀπαιτεῖ, τὰ δὲ κατὰ τῶν Ἑλλήνων θρήνους.* So dürfen wir auch das *ὕμνους* bzw. *ὑμνεῖν* an den behandelten Xenophonstellen auf eine Prunkrede des Gorgias deuten.

Troppau. JOSEF MORR.

ZUM ATTISCHEN GESETZ ÜBER DIE SPEISUNG IM PRYTANEION.

Unter dem Titel „Die Speisung im Prytaneion zu Athen" hat R. Schöll d. Z. VI 1871 S. 30 (vgl. XXII 1887 S. 562) ein danach von Kirchhoff IG I 8, kürzlich von Hiller von Gaertringen IG I² 77 (vgl. Berl. Sitzungsber. 1919 S. 671) bearbeitetes Fragment eines attischen Volksbeschlusses *de prytaneo* besprochen. Der letzte Herausgeber hat sich mit vollem Rechte Schölls Vermutungen und Ergänzungen weit mehr als seinerzeit Kirchhoff zu eigen gemacht; nur wäre wohl Schölls zurückhaltende Vorsicht gegenüber diesen seinen Vorschlägen stärker zu betonen gewesen.

Schöll ließ der Bestimmung über die Prytaneionspeisung der Nachkommen des Harmodios und Aristogeiton Z. 9 die über die *ἐξηγηταὶ πυθόχρηστοι* folgen und schlug „dem Sinne nach" vor:

[καὶ (od. εἶτα) ἐχσεγετὰς ὸς ἄ]ν ho Ἀπόλλον ἀνhέλει ἐχσε-
γομέ- στοιχ. 45
10 [νος τὰ πάτρια, λαβῆν τούτο]ς (od. πάντας) σίτεσιν· καὶ τὸ
λοιπὸν ὸς ἂν
[γένεται?, τὲν σίτεσιν ἔναι] αὐτοῖσι κατὰ ταὐτά.

Dagegen hat v. Hiller diese Zeilen mit den vorausgehenden 5 ff. zu einem langen Satze verbunden, unter Verwertung von Vorschlägen Banniers:

5 ἔπειτα τοῖσι Ἁρμ-
[οδίο καὶ τοῖσι Ἀριστογέ]τονος, ὸς ἂν εἶ ἐγγυτάτο γένος
[hυιῶν γνεσίον μὲ ὄντον, ἔν]αι αὐτοῖσι τὲν σίτεσι[ν κ]αὶ ἐ[ς]
[τὸ λοιπὸν ὑπάρχεν δορειὰ]ν παρὰ Ἀθεναίον κατὰ τὰ [δ]εδομ-
[ένα κατὰ τὲν μαντείαν hὲ]ν ho Ἀπόλλον ἀνhῆλ[εν]
ἐχ[σ]εγόμε-
10 [νος τὰ πάτρια, λαβῆν τούτο]ς σίτεσιν, καὶ τὸ λοιπόν, ὸς ἂν
[γένεται, τὲν σίτεσιν ἔναι] αὐτοῖσι κατὰ ταὐτά.

Digitized by Google

Zu Z. 9 sind der Exeget Lampon und der Delphier Kleomantis als der Speisung im Prytaneion gewürdigt aufgeführt, aber ich sehe nicht, welche Stelle dieses Satzes auf sie bezogen werden könnte. Anscheinend ist v. Hiller nachträglich der Versuchung unterlegen, den Apollon, der *ἀνεῖλεν ἑαυτὸν ἐχσεγετὲ[ν γενό|μενον Ἀθεναίο]ις*, wie er wunderschön 78, 4 ergänzt hat, auch 77, 9 wiederfinden zu wollen.

Daß es sich um zwei Kategorien von Ehrenträgern handelt, zeigt schon das doppelte *λοιπόν* Z. 8 und 10, denn man wird nicht bezweifeln, daß es Z. 8 richtig ergänzt ist. Man wird ebensowenig zweifeln dürfen, daß Schöll nach Platon, Gesetze IX 865 d: *τούτων δ'* (der *καθαρμοί* bei Mord) *ἐξηγητὰς εἶναι κυρίους οὓς ἂν ὁ θεὸς ἀνέλῃ* mit Recht die gleiche Formel Z. 9 wiedererkannt hat. Erinnert man sich dann noch, daß jetzt nach langem Schwanken die Zahl der *ἐξηγηταὶ πυθόχρηστοι* auf drei festgelegt ist, wofür auch Schöll (d. Z. XXII 564) eingetreten war (A. W. Persson, Die Exegeten und Delphi, Lund-Leipzig 1918 S. 12, 19; vgl. Körte, Deutsche Literaturzeit. 1919 Sp. 254 und Wilhelm, Anzeig. Wien. Akad. LXI 1924 Nr. 18 S. 125), so dürften folgende Ergänzungen vor denen Schölls den Vorzug verdienen:

[. . . *ἔπειτα τὸς τρῆς hὸς ἄ]ν ho Ἀπόλλον ἀνhέλ[ει] ἐχ[σ]εγομέ-*
10 *[νος τὰ νόμιμα, λαβῆν τούτο]ς σίτεσιν· καὶ τὸ λοιπὸν hὸς ἂν [ἀνhέλει, ἔναι τὲν δορειὰν] αὐτοῖσι κατὰ ταὐτά.*

Z. 10 *νόμιμα* statt *πάτρια* hat Persson vorgeschlagen (S. 11 Anm. 4, 40), weil es den Wirkungskreis dieser Exegeten besser kennzeichne. Z. 11 ist statt [*τὲν σίτεσιν ἔναι*]: [*ἔναι τὲν δορειάν*] gesetzt, das Z. 20 auf dem Steine erhalten und Z. 8 durch Schöll-v. Hiller (s. o.) ergänzt ist, wo es zu der Lesung Z. 8 f. *κατὰ τὰ* [*δ*]*εδομ*[*ένα*] wohl besser als *σίτεσιν* paßt; nur wird auch hier statt [*ὑπάρχεν δορειά*]*ν*: [*τὸ λοιπὸν ἔναι τὲν δορειὰ*]*ν παρὰ Ἀθεναίον κατὰ τὰ* [*δ*]*εδομ*[*ένα*] vorzuziehen sein. An den Aoristen [*λαβῆν*] Z. 10 und [*hευρέσθαι*] Z. 15 statt des üblichen Präsens nimmt J. Kirchner Anstoß, den er aber leider ebensowenig wie ich zu beheben weiß; gegen die Ergänzung Z. 10 [*ἔναι τούτοι*]*ς σίτεσιν* spricht, daß die Dative sonst überall auf — *οισι* ausgehen. Z. 10 fällt auch, wie in Z. 15 [*hευρέσθαι σίτεσιν*], das Fehlen des Artikels *τέν* vor *σίτεσιν* auf.

Digitized by Google

Es folgen die Sieger an den vier großen Nationalspielen, zunächst, Z. 11—14, die im gymnischen Agon. Aus der Wiederkehr der Olympien Z. 16 — — *κ*]*έλετι νενικέκαοι Ὀλυμπί*[*ασιν* erschloß Schöll die Ehrenspeisung weiter auch für Sieger mit Roß und Wagen, aber ausschließlich für die Olympioniken, weil die Scheidung zwischen gymnischen und hippischen Siegern sonst nicht zu verstehen sei. Wenn aber für diese beiden die Bestimmungen durch verschiedene Akte, zu verschiedenen Zeiten erfolgt waren (s. u.), ist die Trennung durchaus begreiflich, so daß v. Hiller Z. 16 f. mit Recht auch hier *νενικέκασι Ὀλυμπί*[*ασιν ἢ* | *Πυθοῖ ἢ Ἰσθμοῖ ἢ Νεμέαι ἢ*] *νικέσοσι τὸ λοιπόν* eingesetzt haben wird.

Die Spezialisierung des hippischen Agons war Z. 15 f. gegeben; nach Schöll, dem sich v. Hiller anschließt: *ho*[*π*]*όσο*[*ι ζεύγε*]*ι ἢ χσυνορίδι ἢ ἱππoι κ*]*έλετι νενικέκασι Ὀλυμπί*[*ασιν κτλ.* Als Kronzeuge gilt wieder Platon, Apologie 36 d: *οὐκ ἔσθ' ὅτι μᾶλλον, ὦ ἄνδρες Ἀθηναῖοι, πρέπει οὕτως, ὡς τὸν τοιοῦτον ἄνδρα ἐν πρυτανείῳ σιτεῖσθαι, πολύ γε μᾶλλον ἢ εἴ τις ὑμῶν ἵππῳ ἢ ξυνωρίδι ἢ ζεύγει νενίκηκεν Ὀλυμπίασιν*; Legem respicit Plato merkt dazu v. Hiller an.

Aber die obige Ergänzung der Rennspiele scheint zunächst, trotz Platon, falsch zu sein. Anders als an den Panathenäen Athens (d. Z. LVII 1922 S. 90) ist die *συνωρὶς τελεία* an den Olympien erst 408 v. Chr., die *πωλικὴ* 264 eingeführt worden; für die Pythien sind die beiden entsprechenden Daten 398 und 314 (d. Z. a. a. O.). Bei dem zumeist vorausgesetzten Alter des Steines, 431/0—422/1? nach v. Hiller (*de tempore parum constat*), kann auf ihm ein zum ersten Male 408 gelaufenes Rennen unmöglich verzeichnet gewesen sein.

So scheint für die Wagen- und Pferderennen Z. 15 f. eine andere Ergänzung zu suchen. Sehen wir von der *ἀπήνη* (in Olympia 500—444) und der *κάλπη* (in Ol. 496—444) ab, so kommt vor 408 für Olympien und Pythien neben dem Reitpferde, dem *ἵππος κέλης*, nur das Viergespann *ἵππων τελείων* in Betracht. Die 16 Buchstaben lassen sich durch *τεθρίπποι τελείοι* ausfüllen (Inschr. v. Olympia 200, 220 c. 1. v. Chr., 221 17 n. Chr.; Syll.[3] 314 A 5, B 11 an den Lykaia Ende des IV.); die für das IV. Jahrhundert urkundlich überlieferten attischen Bezeichnungen *ἵππων ζεύγει ἀδηφάγωι* (Syll.[3] 1055, 55; vgl. Isokr. VI 55, Theopomp bei Didymos zu Demosth. 5, 26) und *ζεύγει τελέωι* (d. Z. LVII S. 81

Digitized by Google

Z. 45 = SEG I 126), wie aus dem Anfange des II. *ἅρματι τελείωι* (IG II 966 ff.), widerstreben als zu lang oder zu kurz der Einfügung. Danach hätten die Speisung im Prytaneion auch erhalten, Z. 15—17: *ho*[*π*]*όσο*[*ι τεθρί*|*ππoι τελείοι*? *ἓ hίππoι κ*]*έλετι νενικέκασι Ὀλυμπί*[*ασιν ἓ* | *Πυθοῖ ἓ hισθμοῖ ἓ Νεμέαι ἓ*] *νικέσοσι τὸ λοιπό*[*ν*]. Ist die Ergänzung der anschließenden Worte Z. 17 f. durch Schöll und v. Hiller begründet: *ἔναι* [*δὲ αὐτ*|*οῖσι τὰς τιμὰς κατὰ τὰ ἐς τ*]*ὲν στέλε*[*ν*] *γεγραμ*[*μ*]*ένα*, dann handelte es sich auch hier, wie vorher, um die Wiederholung älterer Verordnungen, die aber hier auf einer Stele vorlagen.

Auf Platon darf man sich also dem Anscheine nach diesmal nicht berufen. Er hat, wie recht und billig, in der Apologie Sokrates' im Jahre 399 das damalige, erst seit 408 für den hippischen Agon geltende olympische Spielprogramm in den Mund gelegt; 384 trat zunächst noch das Fohlenviergespann hinzu. Daß die Athener, denen die *συνωρίς* von alters her durch die Panathenäen vertraut war, sie irrtümlich im V. Jahrhundert in die gesetzlichen Bestimmungen über die Ehrung ihrer an den Nationalspielen siegreichen Mitbürger aufgenommen hätten, ist undenkbar. Auch der Ausweg, daß der Sieg mit der *συνωρίς* sich nur auf die Isthmien oder Nemeen, oder alle beide, bezogen habe, dürfte nicht gangbar sein, zumal für Isthmien (K. Schneider, RE Isthmia Sp. 2252, 45) wie Nemeen überhaupt nur *ἅρμα* und *κέλης* bezeugt scheinen.

Es gibt nur eine Möglichkeit, an der bisherigen auf Platon gegründeten Ergänzung, die auch so ausgezeichnet den Raum füllt, festzuhalten: frühestens, und wohl gerade an den Olympien 412 wird die Erweiterung des olympischen hippischen Agons um die *συνωρίς* bekanntgemacht worden sein; IG I² 77 müßte — es sei an Drakons *νόμος περὶ τῶ φόνο* IG I² 115, 409 8 v. Chr., erinnert (Syll.³ 111; Dittenberger-Kirchner, Anm. 3) — im wesentlichen eine Wiederaufzeichnung aus dieser Zeit sein (vgl. Schöll, d. Z. XXII S. 562), bei der man der Einfachheit halber Z. 16 den neuen Agon, *χσυνορίδι*, obwohl er nur für die zukünftigen Sieger galt, zwischen die beiden alten, *ζεύγει* und *hίππoι κέλετι*, eingeschaltet hätte, an denen bis dahin allein ein olympischer oder pythischer Sieg errungen sein konnte; die alten Dative auf *-οισι* wären aus der oder den Originalurkunden übernommen (Kirchhoff, IG). Ob der Schriftcharakter eine so späte Datierung der Inschrift gestatte, darüber steht das Urteil den intimen Kennern altattischer Steinschrift zu.

Digitized by Google

Ist sie möglich, so dürfte sie der obigen neuen Ergänzung vorzuziehen sein, weil die Bezeichnung *τέθριππον τέλειον* im Grunde ein *τέθριππον πωλικόν* an den selben Festen zur Voraussetzung hat (vgl. *τεθρίππωι* Inschr. v. Ol. 177, 2; c. 300 v. Chr.). Die ursprüngliche Ehrung, bis zum Jahre 412/8, war selbstverständlich, den Spielprogrammen entsprechend, auf die Sieger eben mit dem Viergespanne *ἵππων* oder mit dem *ἵππος κέλης* beschränkt.

Charlottenburg. ERICH PREUNER.

ZU DEMOKRIT.

In seinem schönen Büchlein „Der Papyrusfund von Elephantine" Leipzig 1912 S. 123 hat Ed. Meyer das Demokritzitat bei Clemens Strom. I 15, 69 auf den Abderiten bezogen und infolgedessen angenommen, daß eine griechische Übersetzung des Achiqarbuches schon im 5. Jahrh. existiert hat und dadurch in die Sammlung der Schriften Demokrits gelangt ist. Gegen diese Annahme hat H. Diels in seinen Vorsokr. II 122 (3. Aufl.) Einspruch erhoben, und das mit Recht. Was Clemens von dem Charakter dieser Schrift sagt, stimmt zu der Arbeitsweise des Neupythagoreers Bolos-Demokritos, über den ich in meiner Abhandlung „Die Georgika des Demokritos" (Abh. d. preuß. Akad. d. Wiss. 1921) Aufklärung gegeben habe. Man vergleiche die Charakteristik, die Plinius n. h. 30, 9 f. in seinem kurzgefaßten Abriß über die Geschichte der Magie (nach Apion *Περὶ μάγου* trotz des Widerspruches von W. Jaeger, Aristoteles S. 137) von der Schriftstellerei des Neupythagoreers gegeben hat:

Clem.	Plin.
Δημόκριτος γὰρ τοὺς Βαβυλωνίους λόγους ἠθικοὺς (Ἑλληνικοὺς?) πεποίηται· λέγεται γὰρ τὴν Ἀκικάρου στήλην ἑρμηνευθεῖσαν τοῖς ἰδίοις συντάξαι συγγράμμασι κἄστιν ἐπισημήνασθαι παρ' αὐτοῦ, 'τάδε λέγει Δημόκριτος' γράφοντος.	Democritus Apollobechen Coptiten et Dardanum et Phoenicen inlustravit voluminibus Dardani in sepulchrum eius petitis, suis vero ex disciplina eorum editis.

Ich denke, die Parallele ist schlagend. Also nicht vom Abderiten ist bei Clemens die Rede, sondern von dem Neupythagoreer aus dem Ende des 3. Jahrhs. Natürlich stammt das Bruchstück nicht

Digitized by Google

aus der Schrift *Περὶ τῶν ἐν Βαβυλῶνι ἱερῶν γραμμάτων*, wie Diels (S. 122) anzunehmen geneigt ist. Diese Schrift gehört vielmehr zusammen mit dem Werk *Περὶ τῶν ἐν Μερόῃ* (sc. *ἱερῶν γραμμάτων*, beide von Bolos) und enthält wie letztere allegorische Deutungen der Keilinschriften (*γράμματα*) nach Art des Horapollon, der durch Vermittlung des Stoikers Chairemon vieles aus dem zweiten Werke über die äthiopischen und ägyptischen Hieroglyphen entnommen hat. Vgl. die Nachträge der Vorsokr. S. XVIII mit meinen Bemerkungen. Die Schrift, die Clemens vorgelegen hat, war entweder der *Χαλδαικὸς λόγος* (Diels, Vorsokr. S. 21) oder, was mir wahrscheinlicher dünkt, die *Ὑπομνήματα ἠθικά* (Diels S. 58). Die Glückseligkeit, die *εὐδαιμονία* oder *εὐεστώ* galt den Neupythagoreern wie den Stoikern als Ziel ihres Strebens, und die Tugendlehre war in ihrer Schule ebenso ausgebildet wie bei der Stoa, ohne daß letztere, wie es scheint, einen Einfluß auf sie ausgeübt hätte. So wird es verständlich, daß Bolos die Achiqarsprüche der griechischen Welt zugänglich gemacht hat.

Bolos stammte aus der im Nildelta gelegenen Stadt Mendes (Dedet, Amdid), deren Bevölkerung seit uralter Zeit mit kanaanäischen Elementen gemischt war. Hier wird er die semitische und aramäische Literatur kennengelernt haben. Sein Interesse für die Juden ging so weit, daß er, wie Suid. s. v. *Δαμόκριτος ἱστορικός* bezeugt, eine Schrift *Περὶ Ἰουδαίων* verfaßt hat (wie sein Zeitgenosse, der griechische Jude Demetrios), wie es scheint, in antisemitischem Sinne: wenigstens hatte er darin die Schauergeschichten von der Anbetung eines goldenen Eselkopfes durch die Juden und vom Ritualmord erzählt (vgl. Ios. c. Ap. II 7, 80. 91). Bisher galt der Perieget Mnaseas von Patara aus dem 2. Jahrh. v. Chr. (Preller, Ausgew. Aufsätze 312f.) als ältester Gewährsmann für diese Verleumdungen (Ios. c. Ap. II 9, 112). Durch meine Identifizierung werden wir eines anderen belehrt. Außerdem verfaßte Bolos nach Suid. a. a. O. *Τακτικὰ ἐν βιβλίοις β'*. Ihnen entsprechen in dem Thrasyllkatalog der demokritischen Schriften bei Diogenes Laertius (Diels a. a. O. S. 20) das *Τακτικόν* und *Ὁπλομαχικόν*. Daß Bolos-Demokritos gemeint ist, folgt daraus, daß der Nachtreter des Bolos, Iulius Africanus in seinen *Κεστοί* derartige merkwürdige *Τακτικά* erhalten hat (Thevenot, vet. mathem. op. Paris 1693).

Potsdam. M. WELLMANN.

Digitized by Google

NOCHMALS APOLLON ERETHIMIOS

(zu Bd. XXIX 1894, 16).

Seit meiner hier erfolgten verbesserten Herausgabe der Anagraphe der Priester des Apollon Erethimios, die zuerst von Ludwig Roß 1843 an der Westküste von Rhodos gesehen und in seinen Inscriptiones graecae ineditae III 277 veröffentlicht wurde, hat die Forschung nicht stillgestanden. Auf die Wiedergabe im Corpus IG XII 1, 730 (1895) folgte der Abdruck von H. v. Gelder SG Dial. I. 4135, wie überall ohne Autopsie, aber mit nützlichen prosopographischen und sonstigen kritischen Beobachtungen. Von Paton, Holleaux und mir wurde über die Zeit gestritten, zumal wegen der zum 22. Priester verzeichneten *πανάγυρις μετὰ τὸν πόλεμον*; noch in der Dittenbergerschen Sylloge ^{3}724 Note 8 hielt ich am Frieden von Dardanos 85 v. Chr. fest. Aber schon zu Nr. 765 dieser Sammlung zog ich die spätere Datierung nach der Schlacht von Philippi 41 vor, wo auf der durch die Beziehung zur Laokoonfrage bekannt gewordenen Basis des Athanodoros der Priester der Athanaia Lindia genannt wird, *ἐφ' οὗ ἃ εἰρήνα καὶ εὐετηρία ἐγένετο*, unterstrichen durch Antonius' Schenkung von Myndos, Naxos, Andros, Tenos an die eben noch durch den Cäsarmörder Cassius ausgeplünderte Stadt (vgl. Blinkenberg und Kinch, Ac. de Danemark II 1905, 2, 27ff.). Die Liste gehört also in die Jahre 63/2—38/7, ihr Beginn in die höchste Macht des Pompejus, der ein Freund des Poseidonios von Rhodos war, das Ende schon in die Zeit neuer Schwierigkeiten; doch das bleibe hier beiseite; einiges hat soeben O. Cuntz hier (LXI 1926, 199) gestreift.

Geändert hat sich auch das Urteil über die Topographie. Ich glaube erwiesen zu haben (Ath. Mitt. XLII 1917, 179ff. und Karte S. 172), hauptsächlich dank einer mir von E. Jacobs nachgewiesenen, gleichartigen Liste aus Ialysos, gefunden auf der Bergstadt Achaia, wohin sie natürlich von der Tempelstelle verschleppt war, daß diese und mit ihr alle in beiden Inschriften genannten Demennamen nicht zu Kamiros, sondern zu Ialysos gehörten. Zu allem anderen kam das neue Zeugnis einer stadtrhodischen Basis, die A. Maiuri in seiner überaus willkommenen Nuova Silloge epigrafica di Rodi e Cos, Firenze 1925 Nr. 25 veröffentlicht hat; für den, der diese Fragen so lange Zeit verfolgt hat, war es nicht schwer, die letzten Zeilen etwas anders zu ergänzen (Gnomon 1926, 197):

Digitized by Google

καὶ τει —
μαθεῖσαν ὑπὸ Λινδίων καὶ Ἰαλυσίων
καὶ Καμειρέων καὶ Ἰαλυσίων τῶν [Ἐρ]ε —
θειμαζόντ[ω]ν ἐπαίνῳ καὶ π[ά]σαις ταῖς
τειμαῖς — —

Also neben der alten Stadt Ialysos gab es noch eine religiöse Genossenschaft der *Ἰαλύσιοι Ἐρεθειμιάζοντες*, die an dem *Ἐρέθιμα* genannten Orte das Fest *Ἐρεθίμια* dem Apollon *Ἐρεθίμιος* feierten. Der Ort dieser Feier lag, wie längst aus dem Überwiegen des Namens in der Priesterliste geschlossen ist, im Demos der *Ἰστάνιοι*, der sich zum Berge *Ἰστώνη* auf Korkyra, so oder *Ἰστώτη* geschrieben, vgl. Thukydides III 85, 4 und sonst., so verhält wie *Μεθάνα* zu *Μεθώνη*, und der selbst nach Fick, Vorgriech. Ortsnamen 46 griechisch sein könnte; beim Webstuhle *ἱστὸς* mag des Spinngewebes des *Ἀραχναῖον αἶπος* der Argolis eingedenk sein, wer von Nauplia zum Hieron des Asklepios gewandert ist.

Die Majurische Basis erlaubt uns nun wohl auch, eine alte, verzweifelte Inschrift desselben Ortes zu verstehen, die Roß offenbar in stark beschädigtem Zustande rasch notiert hat: IG XII 1, 734 (SG D I 4138). Als Ehrenbeschluß eines *κοινόν* war sie bereits erkannt; die Buchstaben ΤΟΙΑΠΙΣΟΥΝΕΩΝ ΕΝΝΕΟΙΝ hatte ich schon wenigstens unter dem Text auf *Ἐρεθιμ[ίων* gedeutet, und v. Gelder nahm dies auf, ohne das vorangehende *τὸ Ἰαπισουνέων* zu verstehen. Nun zeigt uns die Analogie, daß zu lesen ist: [— — *τὸ κοινὸν*] *τὸ Ἰα[λ]υσ[ί]ων τῶν Ἐ[ρ]εθιμ[ιαζόντων]*. Man möchte wissen, in welchem Verhältnisse die Stadt der *Ἰαλύσιοι* zu den *Ἰαλύσιοι Ἐρεθιμιάζοντες* stand. Listen, die beim Tempel gefunden sind, lassen uns eine Art Staat im Staate erkennen, mit 2 *ἐπιστάται*, 1 *γραμματεὺς ἱεροφυλάκων*, 1 *ἐπίσκοπος*, 6 *ἱεροποιοί*, 1 *ταμίας*, 1 *ὑπογραμματεὺς ἱεροφυλάκων* (IG X 41, 731); fraglich Nr. 732. Vielleicht darf man auch in der noch ungedeuteten Liste Nr. 678 aus Kremastos näher an Ialysos, möglicherweise noch aus dem Ende des IV. Jahrhunderts, [*ἱεροφύλακ*]*ες* erkennen.

Westend. F. HILLER VON GAERTRINGEN.

Digitized by Google

REGISTER.

Achilleus, Tragödie des Chairemon *239* f.
Ἀηδόνα 424, 1.
Aeropos, *302.*
Agonotheten in Ilion *126* ff.
Aigypter, Thalassokratie *248, 252* f.
Aigineten, Thalassokratie *250, 252* ff.
Aischylos Hik. 57 ff. *430* f.
Alalia *291.*
Alexander von Kotyaeion *295.*
Alexander Philalethes, Arzt *330.*
Alkibiades *345* ff.
Amisos, staatsrechtliche Stellung in der Kaiserzeit *195* ff., *352.*
Ammonios Sakkas *1* ff.
Amyklos *295.*
Andania, Edikt des Augustus an die Stadt *202* ff.
Antiphon von Rhamnus *343* ff., *Πολιτικὸς ἢ Ἀλκιβιάδου λοιδορίαι 345* ff.
Antiphon, Sophist *343* ff.
Aphrodite, Geburt bei Hesiod *161* ff. *Κυθέρεια 162* f., *Κυπρογένεια 162* ff.
Apollon Erethimios *476* f.
Apollonios Rhodios Arg. III 1396 ff. *234* f.; IV 1503 ff. *233.*
Apollonios, Sohn des Glaukias, *κάτοχος* im Serapeum *136, 152, 155, 350* f.
Appian Syr. 1 *465* f.
Aristeides, Aelius or. 18, 5 *293*; 24, 58 *294* f.; 31, 19 *295*; 32, 25 *295*; 33, 16 *296*; 36, 74 *296*; 37, 9 *296*; 42, 8 *297*; 45, 32 *297.*
Aristipp *208* ff., *304* ff.
Aristoteles, Lehrweise *335* ff., Philosophiegeschichte *353*, N. E. 1095 b 16 ff. *304* f., 1152 b 12 ff. *219* ff.
ast = at 33 f.
Athen staatsrechtliche Stellung in der Kaiserzeit *197* ff., Speisung im Prytaneion *470* ff., große Dionysien *459* ff.
Athena Ilias, Panegyris *113* ff.
Atticus, T. Pomponius *389* ff. Bemühungen um die Verbreitung von Ciceros Schriften *391* ff., kein Verlagsbuchhändler *396* ff., Bücher seiner Bibliothek *400* f., Verhältnis zu Ciceros literarischem Schaffen *403* ff., Kritik an Cicero *411.*
Ἀττικιανά 396, 2; 401.

Bithynien *192* ff.
Bochus *48.*
Bolos-Demokritos *475* f.
Buchhandel im republikanischen Rom *389* ff.
Bürgen in den delischen Pachtverträgen *89* ff.
Bund, ilischer *113* ff.

Chairemon *239* f.
Christentum und Neuplatonismus *21* f.
Cicero, Verhältnis zu Atticus *402* ff., Veröffentlichung seiner Schriften *406* ff., nachträgliche Verbesserungen von Irrtümern *413 f.*, ep. ad. Att. XIII 13, 1 *416*, Schriftstellerei kein Erwerb *418* ff.
civitates liberae et foederatae 195 ff.
Claudius, Kaiser *50* ff.
Culex, pseudovergilisch *28* ff., Abhängigkeit von Lucrez *35*, Ovid *38* ff., Properz *38*, Vergil *38* ff.; griechische Vorlage *44* ff.

Damoxenos, Komiker *140, 142, 350.*
Decebalus *193.*
Delos, *ἱερὰ συγγραφή 87* ff.
Demokrit *475.*
Demosthenes XXI 10 *459* ff.; XLI 3 *151* f.
Dion von Prusa or. X *Διογένης ἢ περὶ οἰκετῶν* 14 *466.*
Dionysien, große in Athen *459* ff.
Diotima *437* ff.

Epikur *313.*
Erethima Ort auf Rhodos *477.*
Erethimia Fest in Rhodos *477.*
Eretrier, Thalassokratie *250, 252* f.

Digitized by Google

Eros im platonischen Symposion *439* ff.
Eudoxos *314*.
Euegoros, Gesetz *459* ff.
Euphorion, neues Fragment *289* f.
Euripides Iph. Taur. 831 ff. *240*, Rhesos *284* ff., Palamedes *468*. Fälschlich ihm beigelegte Verse *134* ff., *348* ff.
Eusebios, Liste der Thalassokratien *241* ff.
faba mimus *65*.
ἐξηγηταὶ πυθόχρηστοι *470* ff.

Gorgias Palamedes 1 *467*.

Hekatonchiren bei Hesiod *182* f.
Herakleitos *321* f., *353* ff., ἦθος *633* f., λόγος *365* ff., Wortspiele *369* ff., abstrakte Substantive *377*, Adjektive *378*.
Hesiod Theogonie *157* ff., Uranosstemma *189*; 116 ff. *169* ff.; 154 ff. *186* ff.; 181 ff. *176* ff.; v. 188—206 *161* ff.; fr. 96 Rz. v. 86 ff. *231* ff.
Heurippides, athenischer Politiker *303*.
Hierokles 2 ff.
Hieronymos, Sophist *297*.
Hippokrates von Kos *330* ff.
Hippokrates Sohn des Thessalos *333* f.
Hirrus, C. Lucilius *267* ff.

Ialysos *477* f.
Iliaka, Fest in Ilion *128* ff.
Ilieia, Fest in Ilion *130* f.
Inschriften, griechische: IG I² 77 *470* ff., CIG 3601 *113* ff., aus Delos *87* ff., aus Ilion *113* ff., aus Rhodos *476* f.
— lateinische: Grabgedicht des C. Julius C. l. Faustus *448* ff., CLE 995 *454*; 1176 *456*; 1237 *456*; 1551 *453* f.
Itys *424* ff.

Karer, Thalassokratie *248*, *252*, *258*.
Komos an den Dionysien *460* ff.
Kronos *185* ff.
Ktesias Indika *235* ff.
Kyniker *308*.
Kyprier, Thalassokratie *252*.
Kyrenaiker *208* ff., *304* ff.

Lakedaimonier, Thalassokratie *249* f, *252*.
Lesbier, Thalassokratie *248*, *252* f.
Livius XXVII 32, 9 *302*; XXXIII 16 *466*.
Lua, Schutzgottheit Roms *302*.
Lycormas, Freigelassener Trajans *194*.
Lyder, Thalassokratie *243* f., *252*.
Lysimacheia *465* f.

Macrobius III 9, 4 *302*.
mapalia *64*.
Maximus, Freigelassener Trajans *194* f.
Megariker *304*.
Μεισάνθρωπος Diehl Anth. lyr. I 299 *299*.
Menander, Epitrepontes *141*, *152* ff., *348* ff.; fr. 654 *146*.
Menander, Freigelassener des Claudius *77* f.
Menon, Arzt *329* ff.
Metiadusa *431*.
Milesier, Thalassokratie *248*, *252* f.
Mytilene, staatsrechtliche Stellung *197*.

Nachtigall *423* ff.
Naxier, Thalassokratie *250*, *252*.
Nemesios *3* ff.
Neuplatonismus und Christentum *21* ff.

occentare *79* ff.
Olympioniken *472*.
Orphika Fr. 125 K. *180*.
Ovid, Tristien I *298* ff.

Panathenäen in Ilion *122* f.
Panathenaion in Ilion *124*.
Panathenaios, Monat in Ilion *125*.
Pandionis = Schwalbe *426*, *429*.
Panegyris der Athena Ilias *113* ff.
Papyri: Oxyr. III 471 *111*; XI 1359 *276* ff.; Didot *134* ff.; *348* ff., Lond. 137 *329* f.
Parzengespinst *55* f.
Pelasger, Thalassokratie *245*, *252*, *255* f.
Peripatetiker *335* ff.
περίπατος *335* ff.
φιλάνθρωπος = humanus *145*.
Philomele = Schwalbe *429*, = Nachtigall *429*.
Phoiniker Thalassokratie *252* ff.
Phokäer, Thalassokratie *249*, *252* f.
Photios, Bibl. c. 251 *6* ff., c. 214 *7* ff.
Phryger, Thalassokratie *247*, *252*, *257* f.

Digitized by Google

Platon Conv. 201 E—212 A *439* ff. Hipp. mai. *320* ff.; Phaed. 68 E ff. *311* ff.; Philebos *209* ff.; Protag. 351 ff., *307* ff.; Staat. 517 A *110*, 580 D *305* ff.
Platonismus des Ammonios und Plotin *20* ff.
Plautus Curc. 145 *81*, Merc. 406 ff. *83*, Pers. 568 f. *83*, Stich. 53 f. *147* f., 136 ff. *151*.
Plinius der Jüngere Ep. ad Trai. XXIII *206* f.; XXVII, XXVIII *194* f.; LXV, LXVI *202* ff.; LXXIV *193*; XCII, XCIII *195* f.
Plotin *2* ff.
Plutarch *περὶ ψυχῆς 291* ff.
Polemon Sophist *297* f.
Pompe an den Dionysien *460* ff.
Porphyrios *2* ff.
Porsonsches Gesetz *140* f.
Prokne *423* ff.
Prokopios von Gaza ep. 116 *297*.
Prusa, Bad *206* f.
Prytaneion, Gesetz über Speisung *470* ff.
Ptolemaios, Sohn des Glaukias, *κάτοχος* im Serapeum *135* f., *152*, *350* f.

Rhapso, attische Gottheit *281*.
Rhodier, Thalassokratie *246*, *252*, *257*.

Salustios Kyniker 237 f.
Samier, Thalassokratie *249*, *252* f.
Schwalbe als Singvogel *425* f.
Seleukeios, Monat in Ilion *125*.
Seneca, Apocolocyntosis *49* ff., *237* ff.
Skolion, Anfang auf einer attischen Vase *282*.
Sokrates *210* ff., *308* ff.
Sophokles Aias 222 *352*, *Πομένες 282* ff., Tereus *432*.
Soran von Ephesos *329* f.
σποδεγράτης 134, *155* f., *349*, *350*.
στέφανος, ἀριστεῖον 117 f.
συγγραφή, ἱερά von Delos *87* ff.
σύνεδροι des ilischen Bundes *126* f.
συνωρίς in Olympia *472* ff.

Terenz Hec. 490 ff. und 508 ff. *348*.
Tereus *431*, des Sophokles *432* f.
Thalassokratien in der Chronik des Eusebios *241* ff.
Theophrast *339* ff.
Thraker, Thalassokratie 245 f., *252*, *254* ff.
θρεπτοί 202 ff.
Titanen *181* ff.
Trajan, Partherkrieg *192* ff.

Varro, M. Terentius Atacinus Argonautae *234* f.
Varro, M. Terentius Reatinus r. r. II 5, 5 *262* ff.; r. r. III 17, 3 *267* f.
Vergil Ekl. VII *382* ff.; Culex *28* ff.; Ciris *32*.
Verpachtung der Tempeldomänen in Delos *87* ff.
Virdius Gemellinus, Prokurator Trajans *194* f.

Xenophanes fr. 1, 17 ff. *278* f.; 3, 5 *279*; 6 *279* f.; 34 (30 Diehl) *280*.
Xenophon Mem. II 1 *314* ff.; III 8 *321* f.; IV 2, 33 *469*; Apol. 26 f. *467* ff.

WEIMAR. — HOF-BUCHDRUCKEREI.

Digitized by Google

NOV 3 1926

PERIODICAL ROOM
GENERAL LIBRARY
UNIV. OF MICH.

HERMES

ZEITSCHRIFT FÜR KLASSISCHE PHILOLOGIE

HERAUSGEGEBEN

VON

RICHARD HEINZE UND ALFRED KÖRTE

EINUNDSECHZIGSTER BAND. VIERTES HEFT

Ausgegeben im Oktober 1926

BERLIN 1926

WEIDMANNSCHE BUCHHANDLUNG

SW 68. ZIMMERSTRASSE 94

Digitized by Google

U. v. Wilamowitz-Moellendorff

Reden und Vorträge

Vierte, völlig umgearbeitete Auflage

Band I

Inhalt: Was ist übersetzen? / Das Homerische Epos / Homer, der fahrende Dichter / Der Berg der Musen / Pindaros / Bakchylides Hellenische Naturbilder / Die Locke der Berenike / Demeterfest / Daphnis Adonis / Kleanthes' Hymnus auf Zeus / An den Quellen des Clitumnus Goethes Pandora

Groß-Oktav / VIII und 384 Seiten / 1925 / In Halbpergament 12 *RM*

Band II

Inhalt: Weltperioden / Volk, Staat, Sprache / Neujahr 1900 / Volk und Heer in den Staaten des Altertums / Staatsmann und Erzieher Griechen und Germanen / Antike und Hellenentum / Der Untergang des Altertums / Hellenismus und Rom / Erkenne dich selbst / Panaitios Hellenische Geschichtsschreibung / Plutarch als Biograph / Die Verklärung Christi

Groß-Oktav / 298 Seiten / 1926 / In Halbpergament 11 *RM*

Die Bayerischen Blätter für das Gymnasialschulwesen schreiben zu Beginn einer ausführlichen Besprechung über den ersten Band:

Die „Reden und Vorträge" von Wilamowitz haben immer eine Sonderstellung in der wissenschaftlichen Literatur eingenommen. Sie sind das einzige Buch, das wir Diltheys „Das Erlebnis und die Dichtung" gegenüberstellen können. Diese Parallele ist nicht müßig. Sie gibt uns, wenn ich recht sehe, erst die richtige Stellung zu dem Buch. Dilthey dringt zu dem Innersten und Wesentlichen des Autors vor und leitet hieraus die Dichtung ab. Wilamowitz ist nicht in dieser günstigen Lage; er muß den Dichtungen erst das Erlebnis abringen, um von da aus wieder zur Dichtung aufzusteigen. Das Problematische der antiken Literaturgeschichte ist damit in seiner ganzen Schwierigkeit gekennzeichnet. — Wilamowitz verfügt über die lebendige Kenntnis der ganzen europäischen Literatur; Calderon und Shakespeare, Carducci und Byron sind ihm wohlvertraut. Die Russen mögen ihm wohl fernerstehen, aber auch zu ihnen hat er den Zugang gesucht; die Frucht seiner Studien ist die ganz reizende Übersetzung des Frühlingsliedes von Nekrassow. — Der starke Eindruck aber, den das Buch hervorruft, beruht darauf, daß dieses Wissen von einer großen, wahrhaft sittlichen Persönlichkeit getragen wird, die von heiliger Begeisterung erfüllt ihre Botschaft verkünden muß.

WEIDMANNSCHE BUCHHANDLUNG / BERLIN SW 68

Digitized by Google

Wissenschaftliche Neuerscheinungen

Historia Alexandri Magni (Pseudo-Callisthenes).

Volumen I: **Recensio Vetusta.** Edidit Guilelmus Kroll. Groß-Oktav. (XVI und 166 Seiten.) 1926. Geh. 9 *RM*

Der älteste Text des Alexanderromans, der den Ausgangspunkt für alle späteren mittelalterlichen Alexandergeschichten darstellt, war bisher nur in einer veralteten Ausgabe zugängig, die den Wortlaut vielfach recht ungenau wiedergibt. Als Ergebnis jahrzehntelanger Forschungen hat nun Wilhelm Kroll diesen Text mit umfangreichem wissenschaftlichen Apparat neu herausgegeben; ein in Vorbereitung befindlicher zweiter Band wird zwei jüngere Versionen enthalten.

Cassii Dionis Cocceiani Historiarum Romanarum quae supersunt.

Edidit Ursulus Philippus Boissevain. Volumen IV: **Index Historicus.** Composuit Henricus Smilda. Groß-Oktav. (VI und 706 Seiten.) 1926. Geh. 42 *RM*

Die von Boissevain herausgegebene große Ausgabe des Dio Cassius findet mit diesem umfangreichen Registerband, an dem viele Jahre gearbeitet wurde, endlich ihren Abschluß. Durch den vierten Band wird der Inhalt des Hauptwerkes erst der Wissenschaft voll erschlossen.

Monolog und Selbstgespräch. Untersuchungen zur Formgeschichte der griechischen Tragödie.

Von Wolfgang Schadewaldt. (Neue Philolog. Untersuchungen, hrsg. von Werner Jaeger, Heft 2.) Groß-Oktav. (270 Seiten.) 1926. Geh. 14 *RM*

Der Verfasser schwebt nicht mit ästhetischen Betrachtungen über dem Objekt, sondern steht auf dem festen Boden der Interpretation; aus ihr wird das Verständnis der Kunst herausgeholt, nicht abstrakte Maßstäbe an die Dichtung herangebracht. Darum ist das Buch vielleicht unmodern. Wir hören ja heute überall Offenbarungen von solchen, die die höhere Weihe der Inspiration haben. »Oberleder bringen sie, aber keine Sohlen«, und dabei ist ihr Leder meist Pappe. Hier dagegen begrüßen wir das Auftreten eines wirklichen Forschers noch freudiger als ein gutes Buch.

U. v. Wilamowitz-Moellendorff in der Deutschen Literaturzeitung

Die Religion der Griechen.

Von Otto Kern.

Erster Band: **Von den Anfängen bis Hesiod.** Erscheint in kurzer Zeit.

Dies Buch ist der erste Teil einer auf drei Bände berechneten Geschichte der griechischen Religion von ihren Anfängen bis zum Siege des Christentums. Es behandelt in den einleitenden Kapiteln die vorgriechische Religion, schildert dann den Sieg der olympischen Zeusreligion und führt die Erzählung bis zu Hesiod, dessen epochemachende Bedeutung nach allen Seiten erläutert wird.

Die beiden abschließenden Bände werden bald folgen.

WEIDMANNSCHE BUCHHANDLUNG / BERLIN SW 68

Digitized by Google

INHALT

Seite

B. SNELL, Die Sprache Heraklits 353

W. BAEHRENS, Zu der siebenten Ekloge Virgils 382

R. SOMMER, T. Pomponius Atticus und die Verbreitung von Ciceros Werken 389

O. SCHROEDER, *Πρόκνη* 423

W. KRANZ, Diotima von Mantineia 437

L. WICKERT, Ein neues lateinisches Grabgedicht 448

E. BETHE, Programm und Festzug der großen Dionysien . . . 459

MISZELLEN

A. WILHELM, Zu Appian und zu Dion von Prusa 465

J. MORR, Des Gorgias Palamedes und Xenophons Apologie . . 467

E. PREUNER, Zum attischen Gesetz über die Speisung im Prytaneion 470

M. WELLMANN, Zu Demokrit 474

F. HILLER von GAERTRINGEN, Nochmals Apollon Erethimios . 476

REGISTER 478

Für die Redaktion verantwortlich: Professor Dr. A. Körte in Leipzig, für die Anzeigen des Umschlags: die Weidmannsche Buchhandlung.

WEIMAR. — HOF-BUCHDRUCKEREI.

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

UNIVERSITY OF MICHIGAN

UNIVERSITY OF MICHIGAN
3 9015 03965 6338
BOUND
OCT 31 1928
UNIV. OF MICH.
LIBRARY
Digitized by Google

Digitized by Google